Arthur Schopenhauer
Sämtliche Werke

Dritter Band

Arthur Schopenhauer zur Zeit der Vollendung des ersten Bandes
der „Welt als Wille und Vorstellung".
Daguerreotyp vom 3. September 1842.
Schopenhauer-Archiv, Frankfurt a. M.

Arthur Schopenhauer

Sämtliche Werke

Non multa

Nach der ersten, von Julius Frauenstädt
besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und
herausgegeben von Arthur Hübscher,
vierte Auflage, durchgesehen von Angelika Hübscher

Dritter Band
Die Welt als Wille und Vorstellung II

F.A. Brockhaus Mannheim

CG 6940 H187.988-3(4)

Universitäts-
Bibliothek
- Rostock -

R611-91A 9923 (3)

Universitätsbibliothek Rostock
Fachbibliothek Philosoph.
1994. 951

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Schopenhauer, Arthur:
Sämtliche Werke/Arthur Schopenhauer.
Nach d. 1., von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausg.
neu bearb. u. hrsg. von Arthur Hübscher. – Mannheim: Brockhaus.
ISBN 3-7653-0410-7
NE: Hübscher, Arthur [Bearb.]; Schopenhauer, Arthur: [Sammlung]
Bd. 3. Die Welt als Wille und Vorstellung. – 2.–4. Aufl.,
Jubiläumsausg. / durchges. von Angelika Hübscher. – 1988
ISBN 3-7653-0413-1

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Die Reproduktion der Vorlagen erfolgte nach einem
Bibliotheksexemplar der Stadt- und Universitätsbibliothek
Frankfurt am Main.
© F.A. Brockhaus GmbH, Mannheim 1988
ISBN für das Gesamtwerk: 3-7653-0410-7,
für Band 3: 3-7653-0413-1.
Druck: Druckerei Krembel, Speyer
Bindearbeit: Buchbinderei Fleischmann GmbH & Co. KG, Fulda
Printed in Germany

Die Welt
als Wille und Vorstellung.

Von Arthur Schopenhauer.

Zweiter Band,

welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern
des ersten Bandes enthält.

Paucis natus est, qui populum
aetatis suae cogitat.
Sen.

Inhaltsverzeichniß des zweiten Bandes.

Ergänzungen zum ersten Buch.

Erste Hälfte: die Lehre von der anschaulichen Vorstellung.

Seite

Kap. 1. Zur idealistischen Grundansicht 3
» 2. Zur Lehre von der anschauenden oder Verstandes-Erkenntniß 22
» 3. Ueber die Sinne 30
» 4. Von der Erkenntniß a priori 37

Zweite Hälfte: die Lehre von der abstrakten Vorstellung, oder dem Denken.

Kap. 5. Vom vernunftlosen Intellekt 62
» 6. Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkenntniß 67
» 7. Vom Verhältniß der anschauenden zur abstrakten Erkenntniß 76
» 8. Zur Theorie des Lächerlichen 99
» 9. Zur Logik überhaupt 112
» 10. Zur Syllogistik 117
» 11. Zur Rhetorik 129
» 12. Zur Wissenschaftslehre 131
» 13. Zur Methodenlehre der Mathematik 142
» 14. Ueber die Gedankenassociation 145
» 15. Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts .. 150
» 16. Ueber den praktischen Gebrauch der Vernunft u. den Stoicismus 163
» 17. Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen 175

Ergänzungen zum zweiten Buch.

Kap. 18. Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich 213
» 19. Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn 224
» 20. Objektivation des Willens im thierischen Organismus 277
» 21. Rückblick und allgemeinere Betrachtung 304
» 22. Objektive Ansicht des Intellekts 307
» 23. Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißlosen Natur 331
» 24. Von der Materie 346

Seite

Kap. 25. Transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich 361
» 26. Zur Teleologie 372
» 27. Vom Instinkt und Kunsttrieb 390
» 28. Charakteristik des Willens zum Leben 398

Ergänzungen zum dritten Buch.

Kap. 29. Von der Erkenntniß der Ideen 415
» 30. Vom reinen Subjekt des Erkennens 419
» 31. Vom Genie 429
» 32. Ueber den Wahnsinn 456
» 33. Vereinzelte Bemerkungen über Naturschönheit 460
» 34. Ueber das innere Wesen der Kunst 463
» 35. Zur Aesthetik der Architektur 468
» 36. Vereinzelte Bemerkungen zur Aesthetik der bildenden Künste 478
» 37. Zur Aesthetik der Dichtkunst 484
» 38. Ueber Geschichte 501
» 39. Zur Metaphysik der Musik 511

Ergänzungen zum vierten Buch.

Kap. 40. Vorwort 527
» 41. Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich 528
» 42. Leben der Gattung 584
» 43. Erblichkeit der Eigenschaften 591
» 44. Metaphysik der Geschlechtsliebe 607
» 45. Von der Bejahung des Willens zum Leben 651
» 46. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens 657
» 47. Zur Ethik 676
» 48. Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben 692
» 49. Die Heilsordnung 729
» 50. Epiphilosophie 736

Ergänzungen zum ersten Buch.

„Warum willst du dich von uns Allen
Und unsrer Meinung entfernen?" —
Ich schreibe nicht euch zu gefallen,
Ihr sollt was lernen.

Goethe.

Zum ersten Buch.

Erste Hälfte.

Die Lehre von der anschaulichen Vorstellung.

(Zu § 1—7 des ersten Bandes.)

Kapitel 1.

Zur idealistischen Grundansicht.

[3] Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat: — dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen im gränzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehn, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur Eines zu seyn von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit: dabei nichts Beharrliches, als allein die Materie und die Wiederkehr der selben, verschiedenen, organischen Formen, mittelst gewisser Wege und Kanäle, die nun ein Mal dasind. Alles was empirische Wissenschaft lehren kann, ist

nur die genauere Beschaffenheit und Regel dieser Hergänge. — Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch Berkeley und Kant, sich darauf besonnen, daß Jenes alles [4] zunächst doch nur ein Gehirnphänomen und mit so großen, vielen und verschiedenen subjektiven Bedingungen behaftet sei, daß die gewähnte absolute Realität desselben verschwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt, die das jenem Phänomen zum Grunde Liegende wäre, d. h. sich dazu verhielte, wie zur bloßen Erscheinung das Ding an sich selbst.

„Die Welt ist meine Vorstellung" — ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht; wenn gleich nicht ein solcher, den Jeder versteht, sobald er ihn hört. — Diesen Satz zum Bewußtseyn gebracht und an ihn das Problem vom Verhältniß des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moralischen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philosophie der Neueren aus. Denn erst nachdem man sich Jahrtausende lang im bloß objektiven Philosophiren versucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt so räthselhaft und bedenklich macht, das Nächste und Erste Dieses ist, daß, so unermeßlich und massiv sie auch seyn mag, ihr Daseyn dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtseyn, in welchem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Daseyn der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr, trotz aller empirischen Realität, den Stämpel der Idealität und somit der bloßen Erscheinung auf; wodurch sie, wenigstens von Einer Seite, als dem Traume verwandt, ja als in die selbe Klasse mit ihm zu setzen, erkannt werden muß. Denn die selbe Gehirnfunktion, welche, während des Schlafes, eine vollkommen objektive, anschauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß eben so viel Antheil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus Einer Form gegossen. Diese Form ist der Intellekt, die Gehirnfunktion. — Wahrscheinlich ist Cartesius der Erste, welcher zu dem Grade von Besinnung gelangte, den jene Grundwahrheit erfordert und, in Folge hievon, dieselbe, wenn gleich vorläufig nur in der Gestalt skeptischer Bedenklichkeit, zum Ausgangspunkt seiner Philosophie machte. Wirklich war dadurch, daß er das Cogito ergo sum [5] als allein gewiß, das Daseyn der Welt aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der wahre Stützpunkt aller Philosophie gefunden. Dieser nämlich ist wesentlich und unumgänglich das Subjektive, das eigene Bewußtseyn. Denn dieses allein ist und bleibt das Unmittelbare: alles Andere, was immer es auch sei, ist durch dasselbe erst vermittelt und bedingt, sonach davon abhängig. Daher geschieht es mit Recht, daß man die Philosophie der Neueren vom Cartesius, als dem Vater derselben, ausgehn läßt. Auf diesem Wege weiter gehend gelangte, nicht lange darauf, Berkeley zum eigentlichen Idealismus, d. h. zu der Erkenntniß, daß das im Raum Ausgedehnte, also die objektive, materielle Welt überhaupt, als solche, schlechterdings nur in unserer Vorstellung existirt, und daß es falsch, ja absurd ist, ihr, als solcher, ein Daseyn außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen, also eine schlechthin vorhandene an sich seiende Materie anzunehmen. Diese sehr richtige und tiefe Einsicht macht aber auch eigentlich Berkeley's ganze Philosophie aus: er hatte sich daran erschöpft.

Demnach muß die wahre Philosophie jedenfalls idealistisch seyn: ja, sie muß es, um nur redlich zu seyn. Denn nichts ist gewisser, als daß Keiner jemals aus sich herauskann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identificiren: sondern Alles, wovon er sichere, mithin unmittelbare Kunde hat, liegt innerhalb seines Bewußtseyns. Ueber dieses hinaus kann es daher keine unmittelbare Gewißheit geben: eine solche aber müssen die ersten Grundsätze einer Wissenschaft haben. Dem empirischen Standpunkt der übrigen Wissenschaften ist es ganz angemessen, die objektive Welt als schlechthin vorhanden anzunehmen: nicht so dem der Philosophie, als welche auf das Erste und Ursprüngliche zurückzugehn hat. Nur das Bewußtseyn ist unmittelbar gegeben, daher ist ihre Grundlage auf Thatsachen des Bewußtseyns beschränkt: d. h. sie ist wesentlich idealistisch. — Der Realismus, der sich dem rohen Verstande dadurch empfiehlt, daß er sich das Ansehn giebt thatsächlich zu seyn, geht

gerade von einer willkürlichen Annahme aus und ist mithin ein windiges Luftgebäude, indem er die allererste Thatsache überspringt oder verleugnet, diese, daß Alles was wir kennen innerhalb des [6] Bewußtseyns liegt. Denn, daß das objektive Daseyn der Dinge bedingt sei durch ein sie Vorstellendes, und folglich die objektive Welt nur als Vorstellung existire, ist keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputirens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntniß nur dadurch erschwert wird, daß sie gar zu einfach ist, und nicht Alle Besonnenheit genug haben, um auf die ersten Elemente ihres Bewußtseyns von den Dingen zurückzugehn. Nimmermehr kann es ein absolut und an sich selbst objektives Daseyn geben; ja, ein solches ist geradezu undenkbar: denn immer und wesentlich hat das Objektive, als solches, seine Existenz im Bewußtseyn eines Subjekts, ist also dessen Vorstellung, folglich bedingt durch dasselbe und dazu noch durch dessen Vorstellungsformen, als welche dem Subjekt, nicht dem Objekt anhängen.

Daß die objektive Welt dawäre, auch wenn gar kein erkennendes Wesen existirte, scheint freilich auf den ersten Anlauf gewiß; weil es sich in abstracto denken läßt, ohne daß der Widerspruch zu Tage käme, den es im Innern trägt. — Allein wenn man diesen abstrakten Gedanken realisiren, d. h. ihn auf anschauliche Vorstellungen, von welchen allein er doch (wie alles Abstrakte) Gehalt und Wahrheit haben kann, zurückführen will und demnach versucht, eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginiren; so wird man inne, daß Das, was man da imaginirt, in Wahrheit das Gegentheil von Dem ist, was man beabsichtigte, nämlich nichts Anderes, als eben nur der Vorgang im Intellekt eines Erkennenden, der eine objektive Welt anschaut, also gerade Das, was man ausschließen gewollt hatte. Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine solche, daseyn sollte.

Der Haupteinwand gegen die unumgängliche und wesentliche Idealität alles Objekts, der Einwand, der sich in Jedem, deutlich oder undeutlich, regt, ist wohl dieser: Auch meine eigene

Person ist Objekt für einen Andern, ist also dessen Vorstellung; und doch weiß ich gewiß, daß ich dawäre, auch ohne daß Jener [7] mich vorstellte. In dem selben Verhältniß aber, in welchem ich zu seinem Intellekt stehe, stehn auch alle andern Objekte zu diesem: folglich wären auch sie da, ohne daß jener Andere sie vorstellte. — Hierauf ist die Antwort: Jener Andere, als dessen Objekt ich jetzt meine Person betrachte, ist nicht schlechthin das Subjekt, sondern zunächst ein erkennendes Individuum. Daher, wenn er auch nicht dawäre, ja sogar wenn überhaupt kein anderes erkennendes Wesen als ich selbst existirte; so wäre damit noch keineswegs das Subjekt aufgehoben, in dessen Vorstellung allein alle Objekte existiren. Denn dieses Subjekt bin ja eben auch ich selbst, wie jedes Erkennende es ist. Folglich wäre, im angenommenen Fall, meine Person allerdings noch da, aber wieder als Vorstellung, nämlich in meiner eigenen Erkenntniß. Denn sie wird, auch von mir selbst, immer nur mittelbar, nie unmittelbar erkannt: weil alles Vorstellungseyn ein mittelbares ist. Nämlich als Objekt, d. h. als ausgedehnt, raumerfüllend und wirkend, erkenne ich meinen Leib nur in der Anschauung meines Gehirns: diese ist vermittelt durch die Sinne, auf deren Data der anschauende Verstand seine Funktion, von der Wirkung auf die Ursache zu gehn, vollzieht und dadurch, indem das Auge den Leib sieht, oder die Hände ihn betasten, die räumliche Figur konstruirt, die im Raume als mein Leib sich darstellt. Keineswegs aber ist mir unmittelbar, etwan im Gemeingefühl des Leibes, oder im innern Selbstbewußtseyn, irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben, welche dann zusammenfallen würde mit meinem Wesen selbst, das demnach, um so dazuseyn, keines Andern, in dessen Erkenntniß es sich darstellte, bedürfte. Vielmehr ist jenes Gemeingefühl, wie auch das Selbstbewußtseyn, unmittelbar nur in Bezug auf den Willen da, nämlich als behaglich oder unbehaglich, und als aktiv in den Willensakten, welche, für die äußere Anschauung, sich als Leibesaktionen darstellen. Hieraus nun folgt, daß das Daseyn meiner Person oder meines Leibes, als eines Ausgedehnten und Wirkenden, allezeit ein davon verschiedenes Erkennendes voraussetzt: weil es wesentlich ein Daseyn in der Apprehension, in der Vorstellung, also ein Daseyn für ein Anderes ist. In

der That ist es ein Gehirnphänomen, gleichviel ob das Gehirn, in welchem es sich darstellt, der eigenen, oder einer fremden Person angehört. Im ersten Fall zerfällt dann die eigene Person [8] in Erkennendes und Erkanntes, in Objekt und Subjekt, die sich hier, wie überall, unzertrennlich und unvereinbar gegenüberstehn. — Wenn nun also meine eigene Person, um als solche dazuseyn, stets eines Erkennenden bedarf; so wird dies wenigstens eben so sehr von den übrigen Objekten gelten, welchen ein von der Erkenntniß und deren Subjekt unabhängiges Daseyn zu vindiciren, der Zweck des obigen Einwandes war.

Inzwischen versteht es sich, daß das Daseyn, welches durch ein Erkennendes bedingt ist, ganz allein das Daseyn im Raum und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden ist: dieses allein ist stets ein erkanntes, folglich ein Daseyn für ein Anderes. Hingegen mag jedes auf diese Weise Daseiende noch ein Daseyn für sich selbst haben, zu welchem es keines Subjekts bedarf. Jedoch kann dieses Daseyn für sich selbst nicht Ausdehnung und Wirksamkeit (zusammen Raumerfüllung) seyn; sondern es ist nothwendig ein Seyn anderer Art, nämlich das eines Dinges an sich selbst, welches, eben als solches, nie Objekt seyn kann. — Dies also wäre die Antwort auf den oben dargelegten Haupteinwand, der demnach die Grundwahrheit, daß die objektiv vorhandene Welt nur in der Vorstellung, also nur für ein Subjekt daseyn kann, nicht umstößt.

Hier sei noch bemerkt, daß auch Kant unter seinen Dingen an sich, wenigstens so lange er konsequent blieb, keine Objekte gedacht haben kann. Denn dies geht schon daraus hervor, daß er bewies, der Raum, wie auch die Zeit, sei eine bloße Form unserer Anschauung, die folglich nicht den Dingen an sich angehöre. Was nicht im Raum, noch in der Zeit ist, kann auch nicht Objekt seyn: also kann das Seyn der Dinge an sich kein objektives mehr seyn, sondern nur ein ganz anderartiges, ein metaphysisches. Folglich liegt in jenem Kantischen Satze auch schon dieser, daß die objektive Welt nur als Vorstellung existirt.

Nichts wird so anhaltend, Allem was man sagen mag zum Trotz und stets wieder von Neuem mißverstanden, wie der Idealismus, indem er dahin ausgelegt wird, daß man die empiri-

sche Realität der Außenwelt leugne. Hierauf beruht die beständige Wiederkehr der Appellation an den gesunden Verstand, die [9] in mancherlei Wendungen und Verkleidungen auftritt, z. B. als „Grundüberzeugung" in der Schottischen Schule, oder als Jacobischer Glaube an die Realität der Außenwelt. Keineswegs giebt sich, wie Jacobi es darstellt, die Außenwelt bloß auf Kredit und wird von uns auf Treu und Glauben angenommen: sie giebt sich als das was sie ist, und leistet unmittelbar was sie verspricht. Man muß sich erinnern, daß Jacobi, der ein solches Kreditsystem der Welt aufstellte und es glücklich einigen Philosophieprofessoren aufband, die es dreißig Jahre lang ihm behaglich und breit nachphilosophirt haben, der selbe war, der einst Lessingen als Spinozisten und später Schellingen als Atheisten denunzirte, von welchem Letzteren er die bekannte, wohlverdiente Züchtigung erhielt. Solchem Eifer gemäß wollte er, indem er die Außenwelt zur Glaubenssache herabsetzte, nur das Pförtchen für den Glauben überhaupt eröffnen und den Kredit vorbereiten für Das, was nachher wirklich auf Kredit an den Mann gebracht werden sollte: wie wenn man, um Papiergeld einzuführen, sich darauf berufen wollte, daß der Werth der klingenden Münze doch auch nur auf dem Stämpel beruhe, den der Staat darauf gesetzt hat. Jacobi, in seinem Philosophem über die auf Glauben angenommene Realität der Außenwelt, ist ganz genau der von Kant (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 369) getadelte „transscendentale Realist, der den empirischen Idealisten spielt." —

Der wahre Idealismus hingegen ist eben nicht der empirische, sondern der transscendentale. Dieser läßt die empirische Realität der Welt unangetastet, hält aber fest, daß alles Objekt, also das empirisch Reale überhaupt, durch das Subjekt zwiefach bedingt ist: erstlich materiell, oder als Objekt überhaupt, weil ein objektives Daseyn nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens formell, indem die Art und Weise der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität), vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponirt ist. Also an den einfachen oder Berkeley'schen Idealismus, welcher das Objekt überhaupt betrifft, schließt sich unmittelbar der Kantische, welcher die speciell ge-

gebene Art und Weise des Objektseyns betrifft. Dieser weist nach, daß die gesammte materielle Welt, mit ihren Körpern im Raum, welche ausgedehnt sind und, mittelst der Zeit, Kausal- [10]
verhältnisse zu einander haben, und was dem anhängt, — daß dies Alles nicht ein unabhängig von unserm Kopfe Vorhandenes sei; sondern seine Grundvoraussetzungen habe in unsern Gehirnfunktionen, mittelst welcher und in welchen allein eine solche objektive Ordnung der Dinge möglich ist; weil Zeit, Raum und Kausalität, auf welchen alle jene realen und objektiven Vorgänge beruhen, selbst nichts weiter, als Funktionen des Gehirnes sind; daß also jene unwandelbare Ordnung der Dinge, welche das Kriterium und den Leitfaden ihrer empirischen Realität abgiebt, selbst erst vom Gehirn ausgeht und von diesem allein ihre Kreditive hat: dies hat Kant ausführlich und gründlich dargethan; nur daß er nicht das Gehirn nennt, sondern sagt: „das Erkenntnißvermögen". Sogar hat er zu beweisen versucht, daß jene objektive Ordnung in Zeit, Raum, Kausalität, Materie u. s. f., auf welcher alle Vorgänge der realen Welt zuletzt beruhen, sich als eine für sich bestehende, d. h. als Ordnung der Dinge an sich selbst, oder als etwas absolut Objektives und schlechthin Vorhandenes, genau betrachtet, nicht ein Mal denken läßt, indem sie, wenn man versucht sie zu Ende zu denken, auf Widersprüche leitete. Dies darzuthun war die Absicht der Antinomien: jedoch habe ich, im Anhange zu meinem Werke, das Mißlingen des Versuches nachgewiesen. — Hingegen leitet die Kantische Lehre, auch ohne die Antinomien, zu der Einsicht, daß die Dinge und die ganze Art und Weise ihres Daseyns mit unserm Bewußtseyn von ihnen unzertrennlich verknüpft sind; daher wer Dies deutlich begriffen hat, bald zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Annahme, die Dinge existirten als solche auch außerhalb unsers Bewußtseyns und unabhängig davon, wirklich absurd ist. Daß wir nämlich so tief eingesenkt sind in Zeit, Raum, Kausalität und den ganzen darauf beruhenden gesetzmäßigen Hergang der Erfahrung, daß wir (ja sogar die Thiere) darin so vollkommen zu Hause sind und uns von Anfang an darin zurecht zu finden wissen, — Dies wäre nicht möglich, wenn unser Intellekt Eines und die Dinge ein Anderes wären; sondern ist nur daraus erklärlich, daß Beide ein Ganzes ausmachen, der Intellekt selbst

jene Ordnung schafft und er nur für die Dinge, diese aber auch nur für ihn dasind.

[11] Allein selbst abgesehn von den tiefen Einsichten, welche nur die Kantische Philosophie eröffnet, läßt sich die Unstatthaftigkeit der so hartnäckig festgehaltenen Annahme des absoluten Realismus auch wohl unmittelbar nachweisen, oder doch wenigstens fühlbar machen, durch die bloße Verdeutlichung ihres Sinnes, mittelst Betrachtungen, wie etwan folgende. — Die Welt soll, dem Realismus zufolge, so wie wir sie erkennen, auch unabhängig von diesem Erkennen daseyn. Jetzt wollen wir ein Mal alle erkennenden Wesen daraus wegnehmen, also bloß die unorganische und die vegetabilische Natur übrig lassen. Fels, Baum und Bach sei da und blauer Himmel: Sonne, Mond und Sterne erhellen diese Welt, wie zuvor; nur freilich vergeblich, indem kein Auge daist, solche zu sehn. Nunmehr aber wollen wir, nachträglich, ein erkennendes Wesen hineinsetzen. Jetzt also stellt, in dessen Gehirne, jene Welt sich nochmals dar und wiederholt sich innerhalb desselben, genau eben so, wie sie vorher außerhalb war. Zur ersten Welt ist also jetzt eine zweite gekommen, die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht. Wie im objektiven endlosen Raum die objektive Welt, genau so ist jetzt im subjektiven, erkannten Raum die subjektive Welt dieser Anschauung beschaffen. Die letztere hat aber vor der erstern noch die Erkenntniß voraus, daß jener Raum, da draußen, endlos ist, sogar auch kann sie die ganze Gesetzmäßigkeit aller in ihm möglichen und noch nicht wirklichen Verhältnisse haarklein und richtig angeben, zum voraus, und braucht nicht erst nachzusehn: eben so viel giebt sie über den Lauf der Zeit an, wie auch über das Verhältniß von Ursache und Wirkung, welches da draußen die Veränderungen leitet. Ich denke, daß dies Alles, bei näherer Betrachtung, absurd genug ausfällt und dadurch zu der Ueberzeugung führt, daß jene absolut objektive Welt, außerhalb des Kopfes, unabhängig von ihm und vor aller Erkenntniß, welche wir zuerst gedacht zu haben wähnten, eben keine andere war, als schon die zweite, die subjektiv erkannte, die Welt der Vorstellung, als welche allein es ist, die wir wirklich zu denken vermögen. Demnach drängt sich von selbst die Annahme auf, daß die Welt, so wie wir sie erkennen, auch nur für unsere Er-

kenntniß daist, mithin in der Vorstellung allein, und nicht noch ein Mal außer derselben†). Dieser Annahme entsprechend ist sodann das Ding an sich, d. h. das von unserer und jeder [12] Erkenntniß unabhängig Daseiende, als ein von der Vorstellung und allen ihren Attributen, also von der Objektivität überhaupt, gänzlich Verschiedenes zu setzen: was dieses sei, wird nachher das Thema unsers zweiten Buches.

Hingegen auf der so eben kritisirten Annahme einer objektiven und einer subjektiven Welt, beide im Raume, und auf der bei dieser Voraussetzung entstehenden Unmöglichkeit eines Ueberganges, einer Brücke, zwischen beiden, beruht der, § 5 des ersten Bandes, in Betracht gezogene Streit über die Realität der Außenwelt; hinsichtlich auf welchen ich noch Folgendes beizubringen habe.

Das Subjektive und das Objektive bilden kein Kontinuum: das unmittelbar Bewußte ist abgegränzt durch die Haut, oder vielmehr durch die äußersten Enden der vom Cerebralsystem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andere Kunde haben, als durch Bilder in unserm Kopfe. Ob nun und inwiefern diesen eine unabhängig von uns vorhandene Welt entspreche, ist die Frage. Die Beziehung zwischen Beiden könnte allein vermittelt werden durch das Gesetz der Kausalität: denn nur dieses führt von einem Gegebenen auf ein davon ganz Verschiedenes. Aber dieses Gesetz selbst hat zuvörderst seine Gültigkeit zu beglaubigen. Es muß nun entweder objektiven, oder subjektiven Ursprungs seyn: in beiden Fällen aber liegt es auf dem einen oder dem andern Ufer, kann also nicht die Brücke abgeben. Ist es, wie Locke und Hume annahmen, a posteriori, also aus der Erfahrung abgezogen; so ist es objektiven Ursprungs, gehört dann selbst zu der in Frage stehen-

†) Ich empfehle hier besonders die Stelle in Lichtenbergs vermischten Schriften (Göttingen 1801, Bd. 2, pag. 12 fg.): „Euler sagt in seinen Briefen über verschiedene Gegenstände aus der Naturlehre (Band 2, S. 228), es würde eben so gut donnern und blitzen, wenn auch kein Mensch vorhanden wäre, den der Blitz erschlagen könnte. Es ist ein gar gewöhnlicher Ausdruck, ich muß aber gestehn, daß es mir nie leicht gewesen ist, ihn ganz zu fassen. Mir kommt es immer vor, als wenn der Begriff seyn etwas von unserm Denken erborgtes wäre, und wenn es keine empfindenden und denkenden Geschöpfe mehr gibt, so ist auch nichts mehr."

den Außenwelt und kann daher ihre Realität nicht verbürgen: denn da würde, nach Locke's Methode, das Kausalitätsgesetz aus der Erfahrung, und die Realität der Erfahrung aus dem Kausalitätsgesetz bewiesen. Ist es hingegen, wie Kant uns richtiger belehrt hat, a priori gegeben; so ist es subjektiven Ursprungs, und dann ist klar, daß wir damit stets im Subjektiven bleiben. Denn das einzige wirklich empirisch Gegebene, bei der Anschauung, ist der Eintritt einer Empfindung im Sinnesorgan: die Voraussetzung, daß diese, auch nur überhaupt, eine Ursache haben müsse, beruht auf einem in der Form unsers Erkennens, d. h. in den Funktionen unsers Gehirns, wurzelnden [13] Gesetz, dessen Ursprung daher eben so subjektiv ist, wie jene Sinnesempfindung selbst. Die in Folge dieses Gesetzes zu der gegebenen Empfindung vorausgesetzte Ursache stellt sich alsbald in der Anschauung dar als Objekt, welches Raum und Zeit zur Form seines Erscheinens hat. Aber auch diese Formen selbst sind wieder ganz subjektiven Ursprungs: denn sie sind die Art und Weise unsers Anschauungsvermögens. Jener Uebergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Ursache, der, wie ich wiederholentlich dargethan habe, aller Sinnesanschauung zum Grunde liegt, ist zwar hinreichend, uns die empirische Gegenwart, in Raum und Zeit, eines empirischen Objekts anzuzeigen, also völlig genügend für das praktische Leben; aber er reicht keineswegs hin, uns Aufschluß zu geben über das Daseyn und Wesen an sich der auf solche Weise für uns entstehenden Erscheinungen, oder vielmehr ihres intelligibeln Substrats. Daß also auf Anlaß gewisser, in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen, in meinem Kopfe eine Anschauung von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden und ursächlich wirkenden Dingen entsteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, daß auch an sich selbst, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und außer demselben dergleichen Dinge mit solchen ihnen schlechthin angehörigen Eigenschaften existiren. — Dies ist das richtige Ergebniß der Kantischen Philosophie. Dasselbe knüpft sich an ein früheres, eben so richtiges, aber sehr viel leichter faßliches Resultat Locke's. Wenn nämlich auch, wie Locke's Lehre es zuläßt, zu den Sinnesempfindungen äußere Dinge als ihre Ursachen schlechthin angenommen werden; so kann doch zwischen der Empfindung, in wel-

cher die **Wirkung** beſteht, und der objektiven **Beſchaffenheit** der ſie veranlaſſenden **Urſache** gar keine **Aehnlichkeit** ſeyn; weil die Empfindung, als organiſche Funktion, zunächſt beſtimmt iſt durch die ſehr künſtliche und komplicirte Beſchaffenheit unſerer Sinneswerkzeuge, daher ſie von der äußern Urſache bloß angeregt, dann aber ganz ihren eigenen Geſetzen gemäß vollzogen wird, alſo völlig ſubjektiv iſt. — **Locke's** Philoſophie war die Kritik der Sinnesfunktionen; **Kant** aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert. — Nun aber iſt dieſem Allen noch das **Berkeley'ſche**, von mir erneuerte Reſultat unterzubreiten, daß nämlich alles **Objekt**, welchen Urſprung es auch haben möge, ſchon **als Objekt** durch das Subjekt bedingt, nämlich weſentlich bloß [14] deſſen **Vorſtellung** iſt. Der Zielpunkt des Realismus iſt eben das Objekt ohne Subjekt: aber ein ſolches auch nur klar zu denken iſt unmöglich.

Aus dieſer ganzen Darſtellung geht ſicher und deutlich hervor, daß die Abſicht, **das Weſen an ſich** der Dinge zu erfaſſen, ſchlechthin unerreichbar iſt auf dem Wege der bloßen **Erkenntniß und Vorſtellung**; weil dieſe ſtets **von außen** zu den Dingen kommt und daher ewig **draußen** bleiben muß. Jene Abſicht könnte allein dadurch erreicht werden, daß **wir ſelbſt** uns im Innern der Dinge befänden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde. Inwiefern dies nun wirklich der Fall ſei, betrachtet mein zweites Buch. So lange wir aber, wie in dieſem erſten Buche, bei der objektiven Auffaſſung, alſo bei der **Erkenntniß**, ſtehn bleiben, iſt und bleibt uns die Welt eine bloße **Vorſtellung**, weil hier kein Weg möglich iſt, der darüber hinausführt.

Ueberdies nun aber iſt das Feſthalten des **idealiſtiſchen** Geſichtspunktes ein nothwendiges Gegengewicht gegen den **materialiſtiſchen**. Die Kontroverſe über das Reale und Ideale läßt ſich nämlich auch anſehn als betreffend die Exiſtenz der **Materie**. Denn die Realität, oder Idealität dieſer iſt es zuletzt, um die geſtritten wird. Iſt die Materie als ſolche bloß in unſerer Vorſtellung vorhanden, oder iſt ſie es auch unabhängig davon? Im letzteren Falle wäre ſie das Ding an ſich, und wer eine an ſich exiſtirende Materie annimmt, muß, konſequent, auch Materialiſt ſeyn, d. h. ſie zum Erklärungsprincip aller Dinge machen.

Wer ſie hingegen als Ding an ſich leugnet, iſt eo ipso Idealiſt. Geradezu und ohne Umweg die Realität der Materie behauptet hat, unter den Neueren, nur **Locke**: daher hat ſeine Lehre, unter **Condillac's** Vermittelung, zum Senſualismus und Materialismus der Franzoſen geführt. Geradezu und ohne Modifikationen geleugnet hat die Materie nur **Berkeley**. Der durchgeführte Gegenſatz iſt alſo Idealismus und Materialismus, in ſeinen Extremen repräſentirt durch **Berkeley** und die franzöſiſchen Materialiſten (Holbach). **Fichte** iſt hier nicht zu erwähnen: er verdient keine Stelle unter den wirklichen Philoſophen, unter dieſen Auserwählten der Menſchheit, die mit hohem Ernſt nicht [15] ihre Sache, ſondern die **Wahrheit** ſuchen und daher nicht mit Solchen verwechſelt werden dürfen, die unter dieſem Vorgeben bloß ihr perſönliches Fortkommen im Auge haben. **Fichte** iſt der Vater der **Schein-Philoſophie**, der **unredlichen** Methode, welche durch Zweideutigkeit im Gebrauch der Worte, durch unverſtändliche Reden und durch Sophismen zu täuſchen, dabei durch einen vornehmen Ton zu imponiren, alſo den Lernbegierigen zu übertölpeln ſucht; ihren Gipfel hat dieſe, nachdem auch **Schelling** ſie angewandt hatte, bekanntlich in **Hegeln** erreicht, als woſelbſt ſie zur eigentlichen Scharlatanerie herangereift war. Wer aber ſelbſt nur jenen **Fichte** ganz ernſthaft neben Kant nennt, beweiſt, daß er keine Ahndung davon hat, was **Kant** ſei. — Hingegen hat auch der Materialismus ſeine Berechtigung. Es iſt eben ſo wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie ſei, als daß die Materie eine bloße Vorſtellung des Erkennenden ſei: aber es iſt auch eben ſo einſeitig. Denn der Materialismus iſt die Philoſophie des bei ſeiner Rechnung ſich ſelbſt vergeſſenden Subjekts. Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modifikation der Materie ſei, gegenüber, dieſe geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorſtellung exiſtire: und ſie hat nicht minder Recht. Eine noch dunkle Erkenntniß dieſer Verhältniſſe ſcheint den Platoniſchen Ausſpruch ὑλη αληθινον ψευδος (materia mendacium verax) hervorgerufen zu haben.

Der **Realismus** führt, wie geſagt, nothwendig zum **Materialismus**. Denn liefert die empiriſche Anſchauung die Dinge an ſich, wie ſie unabhängig von unſerm Erkennen daſind; ſo

liefert auch die Erfahrung die Ordnung der Dinge an sich, d. h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieser Weg aber führt zu der Annahme, daß es nur ein Ding an sich gebe, die Materie, deren Modifikation alles Uebrige sei; da hier der Naturlauf die absolute und alleinige Weltordnung ist. Um diesen Konsequenzen auszuweichen, wurde, so lange der Realismus in unangefochtener Geltung war, der Spiritualismus daneben aufgestellt, also die Annahme einer zweiten Substanz, außer und neben der Materie, einer immateriellen Substanz. Dieser von Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus und Spiritualismus wurde von Spinoza geleugnet und von [16] Kant als falsch nachgewiesen, der dies durfte, weil er zugleich den Idealismus in seine Rechte einsetzte. Denn mit dem Realismus fällt der Materialismus, als dessen Gegengewicht man den Spiritualismus ersonnen hatte, von selbst weg, indem alsdann die Materie, nebst dem Naturlauf, zur bloßen Erscheinung wird, welche durch den Intellekt bedingt ist, indem sie in dessen Vorstellung allein ihr Daseyn hat. Sonach ist gegen den Materialismus das scheinbare und falsche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die objektive Welt in Abhängigkeit von uns setzt, das nöthige Gegengewicht giebt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr setzt. Die Welt, aus der ich durch den Tod scheide, war andererseits nur meine Vorstellung. Der Schwerpunkt des Daseyns fällt ins Subjekt zurück. Nicht, wie im Spiritualismus, die Unabhängigkeit des Erkennenden von der Materie, sondern die Abhängigkeit aller Materie von ihm wird nachgewiesen. Freilich ist das nicht so leicht faßlich und bequem zu handhaben, wie der Spiritualismus mit seinen zwei Substanzen: aber χαλεπα τα καλα.

Allerdings nämlich steht dem subjektiven Ausgangspunkt „die Welt ist meine Vorstellung" vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der objektive „die Welt ist Materie", oder „die Materie allein ist schlechthin" (da sie allein dem Werden und Vergehn nicht unterworfen ist), oder „alles Existirende ist Materie". Dies ist der Ausgangspunkt des Demokritos, Leukippos und Epikuros. Näher betrachtet aber bleibt dem Ausgehn vom Subjekt ein wirklicher Vorzug: es hat einen völlig berechtigten Schritt voraus. Nämlich das Bewußtseyn allein ist das Unmittelbare: dieses aber überspringen wir, wenn wir gleich zur Materie gehn und sie zum Ausgangspunkt machen. Andererseits müßte es möglich seyn, aus der Materie und den richtig, vollständig und erschöpfend erkannten Eigenschaften derselben (woran uns noch viel fehlt) die Welt zu konstruiren. Denn alles Entstandene ist durch Ursachen wirklich geworden, welche nur vermöge der Grundkräfte der Materie wirken und zusammenkommen konnten: diese aber müssen wenigstens objective vollständig nachweisbar seyn, wenn wir auch subjective nie dahin [17] kommen werden, sie zu erkennen. Immer aber würde einer solchen Erklärung und Konstruktion der Welt nicht nur die Voraussetzung eines Daseyns an sich der Materie (während es in Wahrheit durch das Subjekt bedingt ist) zum Grunde liegen; sondern sie müßte auch noch an dieser Materie alle ihre ursprünglichen Eigenschaften als schlechthin unerklärliche, also als qualitates occultae, gelten und stehn lassen. (Siehe § 26, 27 des ersten Bandes.) Denn die Materie ist nur der Träger dieser Kräfte, wie das Gesetz der Kausalität nur der Ordner ihrer Erscheinungen. Mithin würde eine solche Erklärung der Welt doch immer nur eine relative und bedingte seyn, eigentlich das Werk einer Physik, die sich bei jedem Schritte nach einer Metaphysik sehnte. — Andererseits hat auch der subjektive Ausgangspunkt und Ursatz „die Welt ist meine Vorstellung" sein Inadäquates: theils sofern er einseitig ist, da die Welt doch außerdem noch viel mehr ist (nämlich Ding an sich, Wille), ja, das Vorstellungseyn ihr gewissermaaßen accidentell ist; theils aber auch, sofern er bloß das Bedingtseyn des Objekts durch das Subjekt ausspricht, ohne zugleich zu besagen, daß auch das Subjekt als solches durch das Objekt bedingt ist. Denn eben so falsch wie der Satz des rohen Verstandes, „die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe", ist dieser: „das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d. h. gar keine Vorstellung hätte". Ein Bewußtseyn ohne Gegenstand ist kein Bewußtseyn. Ein denkendes Subjekt hat Begriffe zu seinem Objekt, ein sinnlich anschauendes hat Objekte mit den seiner Organisation entsprechenden Qualitäten. Berauben wir nun das Subjekt aller nähern Bestimmungen und Formen

seines Erkennens; so verschwinden auch am Objekt alle Eigenschaften, und nichts bleibt übrig, als die Materie ohne Form und Qualität, welche in der Erfahrung so wenig vorkommen kann, wie das Subjekt ohne Formen seines Erkennens, jedoch dem nackten Subjekt als solchem gegenüber stehn bleibt, als sein Reflex, der nur mit ihm zugleich verschwinden kann. Wenn auch der Materialismus nichts weiter als diese Materie, etwan Atome, zu postuliren wähnt; so setzt er doch unbewußt nicht nur das Subjekt, sondern auch Raum, Zeit und Kausalität hinzu, die auf speciellen Bestimmungen des Subjekts beruhen.

Die Welt als Vorstellung, die objektive Welt, hat also [18] gleichsam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt schlechthin, ohne die Formen seines Erkennens, und dann die rohe Materie ohne Form und Qualität. Beide sind durchaus unerkennbar: das Subjekt, weil es das Erkennende ist; die Materie, weil sie ohne Form und Qualität nicht angeschaut werden kann. Dennoch sind Beide die Grundbedingungen aller empirischen Anschauung. So steht der rohen, formlosen, ganz todten (d. i. willenlosen) Materie, die in keiner Erfahrung gegeben, aber in jeder vorausgesetzt wird, als reines Widerspiel gegenüber das erkennende Subjekt, bloß als solches, welches ebenfalls Voraussetzung aller Erfahrung ist. Dieses Subjekt ist nicht in der Zeit: denn die Zeit ist erst die nähere Form alles seines Vorstellens; die ihm gegenüberstehende Materie ist, dem entsprechend, ewig, unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, ist aber eigentlich nicht ein Mal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, also nicht räumlich. Alles Andere ist in beständigem Entstehn und Vergehn begriffen, während jene Beiden die ruhenden Kugel-Pole der Welt als Vorstellung darstellen. Man kann daher die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen, schlechthin als Bedingung alles Objekts genommenen Subjekts. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Dinge an sich: aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraktion herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben.

Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, daß der Intellekt und die Materie Korrelata sind, d. h. Eines nur für das Andere daist, Beide mit einander

stehn und fallen, Eines nur der Reflex des Andern ist, ja, daß sie eigentlich Eines und das Selbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet; welches Eine, — was ich hier anticipire, — die Erscheinung des Willens, oder Dinges an sich ist; daß mithin Beide sekundär sind: daher der Ursprung der Welt in keinem von Beiden zu suchen ist. Aber in Folge jenes Verkennens suchten alle Systeme (den Spinozismus etwan ausgenommen) den Ursprung aller Dinge in einem jener Beiden. Sie setzen nämlich entweder einen Intellekt, νους, als schlechthin Erstes und δημιουργος, lassen demnach in diesem eine Vorstellung der Dinge [19] und der Welt vor der Wirklichkeit derselben vorhergehn: mithin unterscheiden sie die reale Welt von der Welt als Vorstellung; welches falsch ist. Daher tritt jetzt als Das, wodurch Beide unterschieden sind, die Materie auf, als ein Ding an sich. Hieraus entsteht die Verlegenheit, diese Materie, die ὑλη, herbeizuschaffen, damit sie zur bloßen Vorstellung der Welt hinzukommend, dieser Realität ertheile. Da muß nun entweder jener ursprüngliche Intellekt sie vorfinden: dann ist sie, so gut wie er, ein absolut Erstes, und wir erhalten zwei absolut Erste, den δημιουργος und die ὑλη. Oder aber er bringt sie aus nichts hervor; eine Annahme, der unser Verstand sich widersetzt, da er nur Veränderungen an der Materie, nicht aber ein Entstehn oder Vergehn derselben zu fassen fähig ist; welches im Grunde gerade darauf beruht, daß die Materie sein wesentliches Korrelat ist. — Die diesen Systemen entgegengesetzten, welche das andere der beiden Korrelate, also die Materie, zum absolut Ersten machen, setzen eine Materie, die dawäre, ohne vorgestellt zu werden, welches, wie aus allen oben Gesagten genugsam erhellt, ein gerader Widerspruch ist; da wir im Daseyn der Materie stets nur ihr Vorgestelltwerden denken. Danach aber entsteht ihnen die Verlegenheit, zu dieser Materie, die allein ihr absolut Erstes ist, den Intellekt hinzuzubringen, der endlich von ihr erfahren soll. Diese Blöße des Materialismus habe ich § 7 des ersten Bandes geschildert. — Bei mir hingegen sind Materie und Intellekt unzertrennliche Korrelata, nur für einander, daher nur relativ, da: die Materie ist die Vorstellung des Intellekts; der Intellekt ist das, in dessen Vorstellung allein die Materie existirt. Beide zusammen machen die Welt als Vorstellung aus, welche eben

Kants Erſcheinung, mithin ein ſekundäres iſt. Das Primäre iſt das Erſcheinende, das Ding an ſich ſelbſt, als welches wir nachher den Willen kennen lernen. Dieſer iſt an ſich weder Vorſtellendes, noch Vorgeſtelltes; ſondern von ſeiner Erſcheinungsweiſe völlig verſchieden.

Zum nachdrücklichen Schluß dieſer ſo wichtigen, wie ſchwierigen Betrachtung will ich jetzt jene beiden Abſtrakta ein Mal perſonificirt und im Dialog auftreten laſſen, nach dem Vorgang des Prabodha Tſchandro Daya: auch kann man damit einen ähnlichen Dialog der Materie mit der Form in des Raimund Lullius Duodecim principia philosophiae, c. 1 et 2, vergleichen. [20]

Das Subjekt.

Ich bin, und außer mir iſt nichts. Denn die Welt iſt meine Vorſtellung.

Die Materie.

Vermeſſener Wahn! Ich, ich bin: und außer mir iſt nichts. Denn die Welt iſt meine vorübergehende Form. Du biſt ein bloßes Reſultat eines Theiles dieſer Form und durchaus zufällig.

Das Subjekt.

Welch thörichter Dünkel! Weder du noch deine Form wären vorhanden ohne mich: ihr ſeid durch mich bedingt. Wer mich wegdenkt und dann glaubt euch noch denken zu können, iſt in einer groben Täuſchung begriffen: denn euer Daſeyn außerhalb meiner Vorſtellung iſt ein gerader Widerſpruch, ein Sideroxylon. Ihr ſeid heißt eben nur, ihr werdet von mir vorgeſtellt. Meine Vorſtellung iſt der Ort eures Daſeyns: daher bin ich die erſte Bedingung deſſelben.

Die Materie.

Zum Glück wird die Vermeſſenheit deiner Behauptung bald auf eine reale Weiſe widerlegt werden und nicht durch bloße Worte. Noch wenige Augenblicke, und du — biſt wirklich nicht mehr, biſt mit ſammt deiner Großſprecherei ins Nichts verſunken, haſt, nach Schatten-Weiſe, vorübergeſchwebt und das Schickſal

jeder meiner vergänglichen Formen erlitten. Ich aber, ich bleibe unverletzt und unvermindert, von Jahrtauſend zu Jahrtauſend, die unendliche Zeit hindurch, und ſchaue unerſchüttert dem Spiel des Wechſels meiner Formen zu.

Das Subjekt.

Dieſe unendliche Zeit, welche zu durchleben du dich rühmſt, iſt, wie der unendliche Raum, den du füllſt, bloß in meiner Vorſtellung vorhanden, ja, iſt bloße Form meiner Vorſtellung, die ich fertig in mir trage, und in der du dich darſtellſt, die dich aufnimmt, wodurch du allererſt dabiſt. Die Vernichtung aber, mit der du mir droheſt, trifft nicht mich; ſonſt wärſt du mit vernichtet: vielmehr trifft ſie bloß das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger iſt und von mir vorgeſtellt wird, wie alles Andere. [21]

Die Materie.

Und wenn ich dir dies zugeſtehe und darauf eingehe, dein Daſeyn, welches doch an das dieſer vergänglichen Individuen unzertrennlich geknüpft iſt, als ein für ſich beſtehendes zu betrachten; ſo bleibt es dennoch von dem meinigen abhängig. Denn du biſt Subjekt nur ſofern du ein Objekt haſt: und dieſes Objekt bin ich. Ich bin deſſen Kern und Gehalt, das Bleibende darin, welches es zuſammenhält und ohne welches es ſo unzuſammenhängend wäre und ſo weſenlos verſchwebte, wie die Träume und Phantaſien deiner Individuen, die ſelbſt ihren Scheingehalt doch noch von mir geborgt haben.

Das Subjekt.

Du thuſt wohl, mein Daſeyn mir deshalb, daß es an die Individuen geknüpft iſt, nicht abſtreiten zu wollen: denn ſo unzertrennlich, wie ich an dieſe, biſt du an deine Schweſter, die Form, gekettet, und biſt noch nie ohne ſie erſchienen. Dich, wie mich, hat nackt und iſolirt noch kein Auge geſehn: denn Beide ſind wir nur Abſtraktionen. Ein Weſen iſt es im Grunde, das ſich ſelbſt anſchaut und von ſich ſelbſt angeſchaut wird, deſſen Seyn an ſich aber weder im Anſchauen noch im Angeſchautwerden beſtehn kann, da dieſe zwiſchen uns Beide vertheilt ſind.

Beide.

So sind wir denn unzertrennlich verknüpft, als nothwendige Theile eines Ganzen, das uns Beide umfaßt und durch uns besteht. Nur ein Mißverständniß kann uns Beide einander feindlich gegenüber stellen und dahin verleiten, daß Eines des Andern Daseyn bekämpft, mit welchem sein eigenes steht und fällt.

Dieses Beide umfassende Ganze ist die Welt als Vorstellung, [22] oder die Erscheinung. Nach deren Wegnahme bleibt nur noch das rein Metaphysische, das Ding an sich, welches wir im zweiten Buche als den Willen erkennen werden.

Kapitel 2.

Zur Lehre von der anschauenden, oder Verstandes-Erkenntniß.

Bei aller transscendentalen Idealität behält die objektive Welt empirische Realität: das Objekt ist zwar nicht Ding an sich; aber es ist als empirisches Objekt real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum. Das Kausalitätsgesetz kann zwar nimmermehr dienen, den Idealismus zu beseitigen, indem es nämlich zwischen den Dingen an sich und unserer Erkenntniß von ihnen eine Brücke bildete und sonach der in Folge seiner Anwendung sich darstellenden Welt absolute Realität zusicherte: allein Dies hebt keineswegs das Kausalverhältniß der Objekte unter einander, also auch nicht das auf, welches zwischen dem eigenen Leibe jedes Erkennenden und den übrigen materiellen Objekten unstreitig Statt hat. Aber das Kausalitätsgesetz verbindet bloß die Erscheinungen, führt hingegen nicht über sie hinaus. Wir sind und bleiben mit demselben in der Welt der Objekte, d. h. der Erscheinungen, also eigentlich der Vorstellungen. Jedoch bleibt das Ganze einer solchen Erfahrungswelt zunächst durch die Erkenntniß eines Subjekts überhaupt, als nothwendige Voraussetzung derselben, und sodann durch die speciellen Formen unserer Anschauung und Apprehension

bedingt, fällt also nothwendig der bloßen Erscheinung anheim und hat keinen Anspruch, für die Welt der Dinge an sich selbst zu gelten. Sogar das Subjekt selbst (sofern es bloß Erkennendes ist) gehört der bloßen Erscheinung an, deren ergänzende andere Hälfte es ausmacht.

Ohne Anwendung des Gesetzes der Kausalität könnte es inzwischen nie zur Anschauung einer objektiven Welt kommen: [23] denn diese Anschauung ist, wie ich oft auseinandergesetzt habe, wesentlich intellektual und nicht bloß sensual. Die Sinne geben bloße Empfindung, die noch lange keine Anschauung ist. Den Antheil der Sinnesempfindung an der Anschauung sonderte Locke aus, unter dem Namen der sekundären Qualitäten, welche er mit Recht den Dingen an sich selbst absprach. Aber Kant, Locke's Methode weiter führend, sonderte überdies aus und sprach den Dingen an sich ab was der Verarbeitung jenes Stoffes (der Sinnesempfindung) durch das Gehirn angehört, und da ergab sich, daß hierin alles Das begriffen war, was Locke, als primäre Qualitäten, den Dingen an sich gelassen hatte, nämlich Ausdehnung, Gestalt, Solidität u. s. w., wodurch bei Kant das Ding an sich zu einem völlig Unbekannten = x wird. Bei Locke ist demnach das Ding an sich zwar ein Farbloses, Klangloses, Geruchloses, Geschmackloses, ein weder Warmes noch Kaltes, weder Weiches noch Hartes, weder Glattes noch Rauhes; jedoch bleibt es ein Ausgedehntes, Gestaltetes, Undurchdringliches, Ruhendes oder Bewegtes, und Maaß und Zahl Habendes. Hingegen bei Kant hat es auch diese letzteren Eigenschaften sämmtlich abgelegt; weil sie nur mittelst Zeit, Raum und Kausalität möglich sind, diese aber aus unserm Intellekt (Gehirn) eben so entspringen, wie Farben, Töne, Gerüche u. s. w. aus den Nerven der Sinnesorgane. Das Ding an sich ist bei Kant ein Raumloses, Unausgedehntes, Unkörperliches geworden. Was also zur Anschauung, in der die objektive Welt dasteht, die bloßen Sinne liefern, verhält sich zu Dem, was dazu die Gehirnfunktion liefert (Raum, Zeit, Kausalität), wie die Masse der Sinnesnerven zur Masse des Gehirns, nach Abzug desjenigen Theiles von dieser, der überdies zum eigentlichen Denken, d. h. dem abstrakten Vorstellen, verwendet wird und daher den Thieren abgeht. Denn, verleihen die Nerven der Sinnesorgane den er-

scheinenden Objekten Farbe, Klang, Geschmack, Geruch, Temperatur u. s. w.; so verleiht das Gehirn denselben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit u. s. w., kurz Alles, was erst mittelst Zeit, Raum und Kausalität vorstellbar ist. Wie gering bei der Anschauung der Antheil der Sinne ist, gegen den des Intellekts, bezeugt also auch der Vergleich zwischen dem Nervenapparat zum Empfangen der Eindrücke mit dem zum [24] Verarbeiten derselben; indem die Masse der Empfindungsnerven sämmtlicher Sinnesorgane sehr gering ist, gegen die des Gehirns, selbst noch bei den Thieren, deren Gehirn, da sie nicht eigentlich, d. h. abstrakt, denken, bloß zur Hervorbringung der Anschauung dient und doch, wo diese vollkommen ist, also bei den Säugethieren, eine bedeutende Masse hat; auch nach Abzug des kleinen Gehirns, dessen Funktion die geregelte Leitung der Bewegungen ist.

Von der Unzulänglichkeit der Sinne zur Hervorbringung der objektiven Anschauung der Dinge, wie auch vom nichtempirischen Ursprung der Anschauung des Raumes und der Zeit, erhält man, als Bestätigung der Kantischen Wahrheiten, auf negativem Wege, eine sehr gründliche Ueberzeugung durch Thomas Reid's vortreffliches Buch: Inquiry into the human mind, first edition 1764, 6th edition 1810. Dieser widerlegt die Locke'sche Lehre, daß die Anschauung ein Produkt der Sinne sei, indem er gründlich und scharfsinnig darthut, daß sämmtliche Sinnesempfindungen nicht die mindeste Aehnlichkeit haben mit der anschaulich erkannten Welt, besonders aber die fünf primären Qualitäten Locke's (Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Bewegung, Zahl) durchaus von keiner Sinnesempfindung uns geliefert werden können. Er giebt sonach die Frage nach der Entstehungsart und dem Ursprung der Anschauung als völlig unlösbar auf. So liefert er, obwohl mit Kanten völlig unbekannt, gleichsam nach der regula falsi, einen gründlichen Beweis für die (eigentlich von mir, in Folge der Kantischen Lehre, zuerst dargelegte) Intellektualität der Anschauung und für den von Kant entdeckten aprioriischen Ursprung der Grundbestandtheile derselben, also des Raumes, der Zeit und der Kausalität, aus welchen jene Locke'schen primären Eigenschaften allererst hervorgehn, mittelst ihrer aber leicht zu konstruiren sind. Thomas Reid's Buch ist sehr

lehrreich und lesenswerth, zehn Mal mehr, als Alles was seit Kant Philosophisches geschrieben worden zusammengenommen. Einen andern indirekten Beweis für die selbe Lehre liefern, wiewohl auf dem Wege des Irrthums, die französischen Sensualphilosophen, welche, seitdem Condillac in die Fußstapfen Locke's trat, sich abmühen, wirklich darzuthun, daß unser ganzes Vor- [25] stellen und Denken auf bloße Sinnesempfindungen zurücklaufe (penser c'est sentir), welche sie, nach Locke's Vorgang, idées simples nennen, und durch deren bloßes Zusammentreten und Verglichenwerden die ganze objektive Welt sich in unserm Kopfe aufbauen soll. Diese Herren haben wirklich des idées bien simples: es ist belustigend zu sehn, wie sie, denen sowohl die Tiefe des Deutschen, als die Redlichkeit des Englischen Philosophen abgieng, jenen ärmlichen Stoff der Sinnesempfindung hin und her wenden und ihn wichtig zu machen suchen, um das so bedeutungsvolle Phänomen der Vorstellungs- und Gedanken-Welt daraus zusammenzusetzen. Aber der von ihnen konstruirte Mensch müßte, anatomisch zu reden, ein Anencephalus, eine Tête de crapaud seyn, mit bloßen Sinneswerkzeugen, ohne Gehirn. Um aus unzähligen nur ein Paar der besseren Versuche dieser Art beispielsweise anzuführen, nenne ich Condorcet im Anfang seines Buches: Des progrès de l'esprit humain, und Tourtual über das Sehn, im zweiten Bande der Scriptores ophthalmologici minores; edidit Justus Radius (1828).

Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer bloß sensualistischen Erklärung der Anschauung zeigt sich gleichfalls in der, kurz vor dem Auftreten der Kantischen Philosophie ausgesprochenen Behauptung, daß wir nicht bloße, durch Sinnesempfindung erregte Vorstellungen von den Dingen hätten, sondern unmittelbar die Dinge selbst wahrnähmen, obwohl sie außer uns lägen; welches freilich unbegreiflich sei. Und dies war nicht etwan idealistisch gemeint, sondern vom gewöhnlichen realistischen Standpunkt aus gesagt. Gut und bündig drückt jene Behauptung der berühmte Euler aus, in seinen „Briefen an eine Deutsche Prinzessin", Bd. 2, S. 68. „Ich glaube daher, daß die Empfindungen (der Sinne) noch etwas mehr enthalten, als die Philosophen sich einbilden. Sie sind nicht bloß leere Wahrnehmungen von gewissen im Gehirn gemachten Eindrücken: sie geben der Seele

nicht bloß Ideen von Dingen; sondern sie stellen ihr auch wirklich Gegenstände vor, die außer ihr existiren, ob man gleich nicht begreifen kann, wie dies eigentlich zugehe.“ Diese Meinung erklärt sich aus Folgendem. Obwohl, wie ich hinlänglich bewiesen habe, die Anwendung des uns a priori bewußten Kausalitätsgesetzes die Anschauung vermittelt; so tritt dennoch, beim Sehn, der Verstandesakt, mittelst dessen wir von der Wir- [26]
kung zur Ursache übergehn, keineswegs ins deutliche Bewußtseyn: daher sondert sich die Sinnesempfindung nicht von der aus ihr, als dem rohen Stoff, erst vom Verstande gebildeten Vorstellung. Noch weniger kann ein, überhaupt nicht Statt habender, Unterschied zwischen Gegenstand und Vorstellung ins Bewußtseyn treten; sondern wir nehmen ganz unmittelbar die Dinge selbst wahr, und zwar als außer uns gelegen; obwohl gewiß ist, daß das Unmittelbare nur die Empfindung seyn kann, und diese auf das Gebiet unterhalb unserer Haut beschränkt ist. Dies ist daraus erklärlich, daß das Außer uns eine ausschließlich räumliche Bestimmung, der Raum selbst aber eine Form unsers Anschauungsvermögens, d. h. eine Funktion unsers Gehirns ist: daher liegt das Außer uns, wohin wir, auf Anlaß der Gesichtsempfindung, Gegenstände versetzen, selbst innerhalb unsers Kopfes: denn da ist sein ganzer Schauplatz. Ungefähr wie wir im Theater Berge, Wald und Meer sehn, aber doch Alles im Hause bleibt. Hieraus wird begreiflich, daß wir die Dinge mit der Bestimmung Außerhalb und doch ganz unmittelbar anschauen, nicht aber eine von den Dingen, die außerhalb lägen, verschiedene Vorstellung derselben innerhalb. Denn im Raume und folglich auch außer uns sind die Dinge nur sofern wir sie vorstellen: daher sind diese Dinge, die wir solchermaaßen unmittelbar selbst, und nicht etwan ihr bloßes Abbild, anschauen, eben selbst auch nur unsere Vorstellungen, und als solche nur in unserm Kopfe vorhanden. Also nicht sowohl, wie Euler sagt, schauen wir die außerhalb gelegenen Dinge unmittelbar selbst an; als vielmehr: die von uns als außerhalb gelegen angeschauten Dinge sind nur unsere Vorstellungen und deshalb ein von uns unmittelbar Wahrgenommenes. Die ganze oben in Eulers Worten gegebene und richtige Bemerkung liefert also eine neue Bestätigung der Kantischen transscendentalen Aesthetik

und meiner darauf gestützten Theorie der Anschauung, wie auch des Idealismus überhaupt. Die oben erwähnte Unmittelbarkeit und Bewußtlosigkeit, mit der wir, bei der Anschauung, den Uebergang von der Empfindung zu ihrer Ursache machen, läßt sich erläutern durch einen analogen Hergang beim abstrak- [27]
ten Vorstellen, oder Denken. Beim Lesen und Hören nämlich empfangen wir bloße Worte, gehn aber von diesen so unmittelbar zu den durch sie bezeichneten Begriffen über, daß es ist, als ob wir unmittelbar die Begriffe empfiengen: denn wir werden uns des Uebergangs zu diesen gar nicht bewußt. Daher wissen wir bisweilen nicht, in welcher Sprache wir gestern etwas, dessen wir uns erinnern, gelesen haben. Daß ein solcher Uebergang dennoch jedesmal Statt hat, wird bemerklich, wenn er ein Mal ausbleibt, d. h. wenn wir, in der Zerstreuung, gedankenlos lesen und dann inne werden, daß wir zwar alle Worte, aber keinen Begriff empfangen haben. Bloß wenn wir von abstrakten Begriffen zu Bildern der Phantasie übergehn, werden wir uns der Umsetzung bewußt.

Uebrigens findet, bei der empirischen Wahrnehmung, die Bewußtlosigkeit, mit welcher der Uebergang von der Empfindung zur Ursache derselben geschieht, eigentlich nur bei der Anschauung im engsten Sinn, also beim Sehn Statt; hingegen geschieht er bei allen übrigen sinnlichen Wahrnehmungen mit mehr oder minder deutlichem Bewußtseyn, daher, bei der Apprehension durch die gröberen vier Sinne seine Realität sich unmittelbar faktisch konstatiren läßt. Im Finstern betasten wir ein Ding so lange von allen Seiten, bis wir aus dessen verschiedenen Wirkungen auf die Hände die Ursache derselben als bestimmte Gestalt konstruiren können. Ferner, wenn etwas sich glatt anfühlt, so besinnen wir uns bisweilen, ob wir etwan Fett oder Oel an den Händen haben: auch wohl, wenn es uns kalt berührt, ob wir sehr warme Hände haben. Bei einem Ton zweifeln wir bisweilen, ob er eine bloß innere, oder wirklich eine von außen kommende Affektion des Gehörs war, sodann, ob er nah und schwach, oder fern und stark erscholl, dann, aus welcher Richtung er kam, endlich, ob er die Stimme eines Menschen, eines Thieres, oder eines Instruments war: wir forschen also, bei gegebener Wirkung, nach der Ursache. Beim Geruch und Geschmack ist die Un-

gewißheit über die Art der objektiven Ursache der empfundenen Wirkung alltäglich: so deutlich treten sie hier auseinander. Daß beim Sehn der Uebergang von der Wirkung zur Ursache ganz unbewußt geschieht, und dadurch der Schein entsteht, als wäre diese Art der Wahrnehmung eine völlig unmittelbare, in der sinnlichen Empfindung allein, ohne Verstandesoperation, bestehende, dies hat seinen Grund theils in der hohen Vollkommenheit des [28] Organs, theils in der ausschließlich geradlinigen Wirkungsart des Lichts. Vermöge dieser letztern leitet der Eindruck selbst schon auf den Ort der Ursache hin, und da das Auge alle Nüancen von Licht, Schatten, Farbe und Umriß, wie auch die Data, nach welchen der Verstand die Entfernung schätzt, auf das Feinste und mit Einem Blick zu empfinden die Fähigkeit hat; so geschieht, bei Eindrücken auf diesen Sinn, die Verstandesoperation mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, welche sie so wenig zum Bewußtseyn kommen läßt, wie das Buchstabiren beim Lesen; wodurch also der Schein entsteht, als ob schon die Empfindung selbst unmittelbar die Gegenstände gäbe. Dennoch ist, gerade beim Sehn, die Operation des Verstandes, bestehend im Erkennen der Ursache aus der Wirkung, am bedeutendesten: vermöge ihrer wird das doppelt, mit zwei Augen, Empfundene einfach angeschaut; vermöge ihrer wird der Eindruck, welcher auf der Retina, in Folge der Kreuzung der Strahlen in der Pupille, verkehrt, das Oberste unten, eintrifft, bei Verfolgung der Ursache desselben auf dem Rückwege in gleicher Richtung, wieder zurechtgestellt, oder, wie man sich ausdrückt, sehn wir die Dinge aufrecht, obgleich ihr Bild im Auge verkehrt steht; vermöge jener Verstandesoperation endlich werden, aus fünf verschiedenen Datis, die Th. Reid sehr deutlich und schön beschreibt, Größe und Entfernung in unmittelbarer Anschauung von uns abgeschätzt. Ich habe dies Alles, wie auch die Beweise, welche die Intellektualität der Anschauung unwiderleglich darthun, schon 1816 auseinandergesetzt in meiner Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben" (in zweiter Auflage 1854), mit bedeutenden Vermehrungen aber in der funfzehn Jahre spätern und verbesserten Lateinischen Bearbeitung derselben, welche, unter dem Titel Theoria colorum physiologica eademque primaria, im dritten Bande der von Justus Radius 1830 herausgegebenen Scriptores

ophthalmologici minores steht, am ausführlichsten und gründlichsten jedoch in der zweiten Auflage meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", § 21. Dahin also verweise ich über diesen wichtigen Gegenstand, um gegenwärtige Erläuterungen nicht noch mehr anzuschwellen.

Hingegen mag eine ins Aesthetische einschlagende Bemer- [29] kung hier ihre Stelle finden. Vermöge der bewiesenen Intellektualität der Anschauung ist auch der Anblick schöner Gegenstände, z. B. einer schönen Aussicht, ein Gehirnphänomen. Die Reinheit und Vollkommenheit desselben hängt daher nicht bloß vom Objekt ab, sondern auch von der Beschaffenheit des Gehirns, nämlich von der Form und Größe desselben, von der Feinheit seiner Textur und von der Belebung seiner Thätigkeit durch die Energie des Pulses der Gehirnadern. Demnach fällt gewiß das Bild der selben Aussicht in verschiedenen Köpfen, auch bei gleicher Schärfe ihrer Augen, so verschieden aus, wie etwan der erste und letzte Abdruck einer stark gebrauchten Kupferplatte. Hierauf beruht die große Verschiedenheit der Fähigkeit zum Genusse der schönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derselben, d. h. zum Hervorbringen des gleichen Gehirnphänomens mittelst einer ganz anderartigen Ursache, nämlich der Farbenflecke auf einer Leinwand.

Uebrigens hat die auf der gänzlichen Intellektualität der Anschauung beruhende scheinbare Unmittelbarkeit derselben, vermöge welcher wir, wie Euler sagt, die Dinge selbst und als außer uns gelegen apprehendiren, ein Analogon an der Art, wie wir die Theile unsers eigenen Leibes empfinden, zumal wenn sie schmerzen, welches, sobald wir sie empfinden, meistens der Fall ist. Wie wir nämlich wähnen, die Dinge unmittelbar dort, wo sie sind, wahrzunehmen, während es doch wirklich im Gehirn geschieht; so glauben wir auch den Schmerz eines Gliedes in diesem selbst zu empfinden, während dieser ebenfalls im Gehirn empfunden wird, wohin ihn der Nerv des afficirten Theiles leitet. Daher werden nur die Affektionen solcher Theile, deren Nerven zum Gehirn gehn, empfunden, nicht aber die, deren Nerven dem Gangliensystem angehören; es sei denn, daß eine überaus starke Affektion derselben auf Umwegen bis ins Gehirn dringe, wo sie sich doch meistens nur als dumpfes Unbehagen und stets ohne

genaue Bestimmung ihres Ortes zu erkennen giebt. Daher auch werden die Verletzungen eines Gliedes, dessen Nervenstamm durchschnitten oder unterbunden ist, nicht empfunden. Daher endlich fühlt wer ein Glied verloren hat doch noch bisweilen Schmerz in demselben, weil die zum Gehirn gehenden Nerven noch da sind. — [30] Also in beiden hier verglichenen Phänomenen wird was im Gehirn vorgeht als außer demselben apprehendirt: bei der Anschauung durch Vermittelung des Verstandes, der seine Fühlfäden in die Außenwelt streckt; bei der Empfindung der Glieder durch Vermittelung der Nerven.

Kapitel 3.

Ueber die Sinne.

Von Anderen Gesagtes zu wiederholen ist nicht der Zweck meiner Schriften: daher gebe ich hier nur einzelne, eigene Betrachtungen über die Sinne.

Die Sinne sind bloß die Ausläufe des Gehirns, durch welche es von außen den Stoff empfängt (in Gestalt der Empfindung), den es zur anschaulichen Vorstellung verarbeitet. Diejenigen Empfindungen, welche hauptsächlich zur objektiven Auffassung der Außenwelt dienen sollten, mußten an sich selbst weder angenehm noch unangenehm seyn: dies besagt eigentlich, daß sie den Willen ganz unberührt lassen mußten. Außerdem nämlich würde die Empfindung selbst unsere Aufmerksamkeit fesseln und wir bei der Wirkung stehn bleiben, statt, wie hier bezweckt war, sogleich zur Ursache überzugehn: so nämlich bringt es der entschiedene Vorrang mit sich, den, für unsere Beachtung, der Wille überall vor der bloßen Vorstellung hat, als welcher wir uns erst dann zuwenden, wann jener schweigt. Demgemäß sind Farben und Töne an sich selbst und so lange ihr Eindruck das normale Maaß nicht überschreitet, weder schmerzliche, noch angenehme Empfindungen; sondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die sie zum Stoff rein objektiver Anschauungen eignet. Dies ist nämlich so weit der Fall, als es an einem

Leibe, der an sich selbst durch und durch Wille ist, überhaupt möglich seyn konnte, und ist eben in dieser Hinsicht bewunderungswerth. Physiologisch beruht es darauf, daß in den Organen der edleren Sinne, also des Gesichts und Gehörs, diejenigen Nerven, welche den specifischen äußern Eindruck aufzunehmen haben, gar keiner Empfindung von Schmerz fähig sind, sondern keine andere [31] Empfindung, als die ihnen specifisch eigenthümliche, der bloßen Wahrnehmung dienende, kennen. Demnach ist die Retina, wie auch der optische Nerv, gegen jede Verletzung unempfindlich, und eben so ist es der Gehörnerv: in beiden Organen wird Schmerz nur in den übrigen Theilen derselben, den Umgebungen des ihnen eigenthümlichen Sinnesnerven, empfunden, nie in diesem selbst: beim Auge hauptsächlich in der conjunctiva; beim Ohr im meatus auditorius. Sogar mit dem Gehirn verhält es sich eben so, indem dasselbe, wenn unmittelbar selbst, also von oben, angeschnitten, keine Empfindung davon hat. Also nur vermöge dieser ihnen eigenen Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen werden die Empfindungen des Auges geschickt, dem Verstande die so mannigfaltigen und so fein nüancirten Data zu liefern, aus denen er, mittelst Anwendung des Kausalitätsgesetzes und auf Grundlage der reinen Anschauungen Raum und Zeit, die wundervolle objektive Welt in unserm Kopfe aufbaut. Eben jene Wirkungslosigkeit der Farbenempfindungen auf den Willen befähigt sie, wann ihre Energie durch Transparenz erhöht ist, wie beim Abendroth, gefärbten Fenstern u. dgl., uns sehr leicht in den Zustand der rein objektiven, willenlosen Anschauung zu versetzen, welche, wie ich im dritten Buche nachgewiesen habe, einen Hauptbestandtheil des ästhetischen Eindrucks ausmacht. Eben diese Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen eignet die Laute, den Stoff der Bezeichnung für die endlose Mannigfaltigkeit der Begriffe der Vernunft abzugeben.

Indem der äußere Sinn, d. h. die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke als reine Data für den Verstand, sich in fünf Sinne spaltete, richteten diese sich nach den vier Elementen, d. h. den vier Aggregationszuständen, nebst dem der Imponderabilität. So ist der Sinn für das Feste (Erde) das Getast, für das Flüssige (Wasser) der Geschmack, für das Dampfförmige, d. h. Verflüchtigte (Dunst, Duft) der Geruch, für das permanent Elasti-

sche (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Gesicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, ist eigentlich kein Gegenstand der Sinne, sondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch stets direkt auf den Willen, als angenehm oder unangenehm. Aus dieser Klassifikation ergiebt sich auch die relative Dignität der Sinne. Das Gesicht hat den ersten Rang, sofern seine Sphäre die am weitesten reichende, und seine Empfänglichkeit die feinste ist; was darauf beruht, daß sein Anregendes ein Imponderabile, d. h. ein kaum noch Körperliches, ein quasi Geistiges, ist. Den zweiten Rang hat das Gehör, entsprechend der Luft. Inzwischen bleibt das Getast ein gründlicher und vielseitiger Gelehrter. Denn während die andern Sinne uns jeder nur eine ganz einseitige Beziehung des Objekts, wie seinen Klang, oder sein Verhältniß zum Licht, angeben, liefert das, mit dem Gemeingefühl und der Muskelkraft fest verwachsene Getast dem Verstande die Data zugleich für die Form, Größe, Härte, Glätte, Textur, Festigkeit, Temperatur und Schwere der Körper, und dies Alles mit der geringsten Möglichkeit des Scheines und der Täuschung, denen alle andern Sinne weit mehr unterliegen. Die beiden niedrigsten Sinne, Geruch und Geschmack, sind schon nicht mehr frei von einer unmittelbaren Erregung des Willens, d. h. sie werden stets angenehm oder unangenehm afficirt, sind daher mehr subjektiv als objektiv. [32]

Die Wahrnehmungen des Gehörs sind ausschließlich in der Zeit: daher das ganze Wesen der Musik im Zeitmaaß besteht, als worauf sowohl die Qualität oder Höhe der Töne, mittelst der Vibrationen, als die Quantität oder Dauer derselben, mittelst des Taktes, beruht. Die Wahrnehmungen des Gesichts hingegen sind zunächst und vorwaltend im Raume; sekundär, mittelst ihrer Dauer, aber auch in der Zeit.

Das Gesicht ist der Sinn des Verstandes, welcher anschaut, das Gehör der Sinn der Vernunft, welche denkt und vernimmt. Worte werden durch sichtbare Zeichen nur unvollkommen vertreten: daher zweifle ich, daß ein Taubstummer, der lesen kann, aber vom Laute der Worte keine Vorstellung hat, in seinem Denken mit den bloß sichtbaren Begriffszeichen so behende operirt, wie wir mit den wirklichen, d. h. hörbaren Worten. Wenn er nicht lesen kann, ist er bekanntlich fast dem unvernünftigen Thiere gleich; während der Blindgeborene, von Anfang an, ein ganz vernünftiges Wesen ist.

Das Gesicht ist ein aktiver, das Gehör ein passiver Sinn. Daher wirken Töne störend und feindlich auf unsern Geist ein, und zwar um so mehr, je thätiger und entwickelter dieser ist: sie zerreißen alle Gedanken, zerrütten momentan die Denkkraft. Hingegen giebt es keine analoge Störung durch das Auge, keine unmittelbare Einwirkung des Gesehenen, als solchen, auf die denkende Thätigkeit (denn natürlich ist hier nicht die Rede von dem Einfluß der erblickten Gegenstände auf den Willen); sondern die bunteste Mannigfaltigkeit von Dingen, vor unsern Augen, läßt ein ganz ungehindertes, ruhiges Denken zu. Demzufolge lebt der denkende Geist mit dem Auge in ewigem Frieden, mit dem Ohr in ewigem Krieg. Dieser Gegensatz der beiden Sinne bewährt sich auch darin, daß Taubstumme, wenn durch Galvanismus hergestellt, beim ersten Ton, den sie hören, vor Schrecken todtenblaß werden (Gilberts „Annalen der Physik", Bd. 10, S. 382), operirte Blinde dagegen das erste Licht mit Entzücken erblicken, und nur ungern die Binde sich über die Augen legen lassen. Alles Angeführte aber ist daraus erklärlich, daß das Hören vermöge einer mechanischen Erschütterung des Gehörnerven vor sich geht, die sich sogleich bis ins Gehirn fortpflanzt; während hingegen das Sehn eine wirkliche Aktion der Retina ist, welche durch das Licht und seine Modifikationen bloß erregt und hervorgerufen wird: wie ich dies in meiner physiologischen Farbentheorie ausführlich gezeigt habe. Im Widerstreit hingegen steht dieser ganze Gegensatz mit der jetzt überall so unverschämt aufgetischten kolorirten Aether-Trommelschlag-Theorie, welche die Lichtempfindung des Auges zu einer mechanischen Erschütterung, wie die des Gehörs zunächst wirklich ist, erniedrigen will, während nichts heterogener seyn kann, als die stille, sanfte Wirkung des Lichts und die Allarmtrommel des Gehörs. Setzen wir hiemit noch den besondern Umstand in Verbindung, daß wir, obwohl mit zwei Ohren, deren Empfindlichkeit oft sehr verschieden ist, hörend, doch nie einen Ton doppelt vernehmen, wie wir mit zwei Augen oft doppelt sehn; so werden wir zu der Vermuthung geführt, daß die Empfindung des Hörens nicht im Labyrinth, oder der Schnecke entsteht, sondern erst da, wo, tief im Gehirn, [33]

beide Gehörnerven zusammentreffen, wodurch der Eindruck einfach wird: dies aber ist da, wo der pons Varolii die medulla oblongata umfaßt, also an der absolut letalen Stelle, durch deren Verletzung jedes Thier augenblicklich getödtet wird, und von wo der Gehörnerv nur einen kurzen Verlauf hat zum Labyrinth, dem Sitze der akustischen Erschütterung. Eben dieser sein Ursprung, an jener gefährlichen Stelle, von welcher auch alle Glieder- [34]
bewegung ausgeht, ist Ursache, daß man bei einem plötzlichen Knall zusammenfährt; welches bei einer plötzlichen Erleuchtung, z. B. einem Blitz, keineswegs Statt findet. Der Sehnerv hingegen tritt viel weiter nach vorn aus seinen thalamis (wenn auch vielleicht sein erster Ursprung hinter diesen liegt) hervor, ist in seinem Fortgang überall von den vorderen Gehirn-lobis bedeckt, wiewohl stets von ihnen gesondert, bis er, ganz aus dem Gehirn hinausgelangt, sich in die Retina ausbreitet, auf welcher nun allererst die Empfindung, auf Anlaß des Lichtreizes, entsteht und daselbst wirklich ihren Sitz hat; wie dieses meine Abhandlung über das Sehn und die Farben beweist. Aus jenem Ursprung des Gehörnerven erklärt sich denn auch die große Störung, welche die Denkkraft durch Töne erleidet, wegen welcher denkende Köpfe und überhaupt Leute von vielem Geist, ohne Ausnahme, durchaus kein Geräusch vertragen können. Denn es stört den beständigen Strohm ihrer Gedanken, unterbricht und lähmt ihr Denken, eben weil die Erschütterung des Gehörnerven sich so tief ins Gehirn fortpflanzt, dessen ganze Masse daher die durch den Gehörnerven erregten Schwingungen dröhnend mit empfindet, und weil das Gehirn solcher Leute viel leichter beweglich ist, als das der gewöhnlichen Köpfe. Auf der selben großen Beweglichkeit und Leitungskraft ihres Gehirns beruht es gerade, daß bei ihnen jeder Gedanke alle ihm analogen, oder verwandten, so leicht hervorruft, wodurch eben ihnen die Aehnlichkeiten, Analogien und Beziehungen der Dinge überhaupt, so schnell und leicht in den Sinn kommen, daß der selbe Anlaß, den Millionen gewöhnlicher Köpfe vor ihnen gehabt, sie auf den Gedanken, auf die Entdeckung bringt, welche nicht gemacht zu haben die Andern, weil sie wohl nach-, aber nicht vor-denken können, sich nachher verwundern: so schien die Sonne auf alle Säulen; aber nur Memnons Säule klang. Demgemäß waren Kant, Goethe, Jean Paul höchst

empfindlich gegen jedes Geräusch, wie ihre Biographien bezeugen†). Goethe kaufte, in seinen letzten Jahren, ein in Verfall gerathenes Haus, neben dem seinigen, bloß damit er nicht den Lerm bei dessen Ausbesserung anzuhören hätte. Vergebens also war er, schon in seiner Jugend, der Trommel nachgegangen, um sich gegen Geräusch abzuhärten. Es ist nicht Sache der Gewohnheit.
[35] Dagegen ist die wahrhaft stoische Gleichgültigkeit gewöhnlicher Köpfe gegen das Geräusch bewunderungswürdig: sie stört kein Lerm in ihrem Denken, oder beim Lesen, Schreiben u. dgl.; während der vorzügliche Kopf dadurch völlig unfähig gemacht wird. Aber eben Das, was sie so unempfindlich macht gegen Lerm jeder Art, macht sie auch unempfindlich gegen das Schöne in den bildenden, und das tief Gedachte oder fein Ausgedrückte in den redenden Künsten, kurz, gegen Alles, was nicht ihr persönliches Interesse angeht. Auf die paralysirende Wirkung, welche hingegen das Geräusch auf die Geistreichen ausübt, findet folgende Bemerkung Lichtenbergs Anwendung: „Es ist allemal ein gutes Zeichen, wenn Künstler von Kleinigkeiten gehindert werden können, ihre Kunst gehörig auszuüben. F..... steckte seine Finger in Hexenmehl, wenn er Klavier spielen wollte. — — — Den mittelmäßigen Kopf hindern solche Sachen nicht: — — — er führt gleichsam ein grobes Sieb." (Vermischte Schriften, Bd. 1, S. 398.) Ich hege wirklich längst die Meinung, daß die Quantität Lerm, die Jeder unbeschwert vertragen kann, in umgekehrtem Verhältniß zu seinen Geisteskräften steht, und daher als das ungefähre Maaß derselben betrachtet werden kann. Wenn ich daher auf dem Hofe eines Hauses die Hunde stundenlang unbeschwichtigt bellen höre; so weiß ich schon, was ich von den Geisteskräften der Bewohner zu halten habe. Wer habituell die Stubenthüren, statt sie mit der Hand zu schließen, zuwirft, oder es in seinem Hause gestattet, ist nicht bloß ein ungezogener, sondern auch ein roher und bornirter Mensch. Daß im Englischen sensible auch „ver-

†) Lichtenberg sagt in seinen „Nachrichten und Bemerkungen von und über sich selbst" (Vermischte Schriften, Göttingen 1800, Bd. I, pag. 43): „Ich bin außerordentlich empfindlich gegen alles Getöse, allein es verliert ganz seinen widrigen Eindruck, sobald es mit einem vernünftigen Zweck verbunden ist."

ständig" bedeutet, beruht demnach auf einer richtigen und feinen Beobachtung. Ganz civilisirt werden wir erst seyn, wann auch die Ohren nicht mehr vogelfrei seyn werden und nicht mehr Jedem das Recht zustehn wird, das Bewußtseyn jedes denkenden Wesens, auf tausend Schritte in die Runde, zu durchschneiden mittelst Pfeifen, Heulen, Brüllen, Hämmern, Peitschenklatschen, Bellenlassen u. dgl. Die Sybariten hielten die lermenden Handwerke außerhalb der Stadt gebannt: die ehrwürdige Sekte der Shakers in Nordamerika duldet kein unnöthiges Geräusch in ihren Dörfern: von den Herrnhutern wird das Gleiche berichtet. — Ein Mehreres über diesen Gegenstand findet man im dreißigsten Kapitel des zweiten Bandes der Parerga.

Aus der dargelegten passiven Natur des Gehörs erklärt [36] sich auch die so eindringende, so unmittelbare, so unfehlbare Wirkung der Musik auf den Geist, nebst der ihr bisweilen folgenden, in einer besondern Erhabenheit der Stimmung bestehenden Nachwirkung. Die in kombinirten, rationalen Zahlenverhältnissen erfolgenden Schwingungen der Töne versetzen nämlich die Gehirnfibern selbst in gleiche Schwingungen. Hingegen wird aus der dem Hören ganz entgegengesetzten aktiven Natur des Sehns begreiflich, warum es kein Analogon der Musik für das Auge geben kann und das Farbenklavier ein lächerlicher Mißgriff war. Eben auch wegen der aktiven Natur des Gesichtssinnes ist er bei den verfolgenden Thieren, also den Raubthieren, ausgezeichnet scharf, wie umgekehrt der passive Sinn, das Gehör, bei den verfolgten, den fliehenden, furchtsamen Thieren; damit es von selbst ihnen den herbeieilenden, oder heranschleichenden Verfolger zeitig verrathe.

Wie wir im Gesicht den Sinn des Verstandes, im Gehör den der Vernunft erkannt haben, so könnte man den Geruch den Sinn des Gedächtnisses nennen; weil er unmittelbarer, als irgend etwas Anderes, den specifischen Eindruck eines Vorganges, oder einer Umgebung, selbst aus der fernsten Vergangenheit, uns zurückruft.

Kapitel 4.

Von der Erkenntniß a priori.

Aus der Thatsache, daß wir die Gesetze der Verhältnisse im Raume, ohne hiezu der Erfahrung zu bedürfen, aus uns selbst angeben und bestimmen können, folgerte Plato (Meno, p. 353. Bip.), daß alles Lernen bloß ein Erinnern sei; Kant hingegen, daß der Raum subjektiv bedingt und bloß eine Form des Erkenntnißvermögens sei. Wie hoch steht in dieser Hinsicht Kant über Plato!

Cogito, ergo sum ist ein analytisches Urtheil: Parmenides hat es sogar für ein identisches gehalten: το γαρ αυτο νοειν εστι τε και ειναι (nam intelligere et esse idem est, Clem. Alex. [37] Strom. VI, 2, § 23). Als ein solches aber, oder auch nur als analytisches, kann es keine besondere Wahrheit enthalten; wie auch nicht, wenn man, noch gründlicher, es, als einen Schluß, aus dem Obersatz non-entis nulla sunt praedicata ableiten wollte. Eigentlich aber hat Cartesius damit die große Wahrheit ausdrücken wollen, daß nur dem Selbstbewußtseyn, also dem Subjektiven, unmittelbare Gewißheit zukommt; dem Objektiven, also allem Andern, hingegen, als dem durch jenes erst Vermittelten, bloß mittelbare; daher dieses, weil aus zweiter Hand, als problematisch zu betrachten ist. Hierauf beruht der Werth des so berühmten Satzes. Als seinen Gegensatz können wir, im Sinne der Kantischen Philosophie, aufstellen: cogito, ergo est, — d. h. wie ich gewisse Verhältnisse (die mathematischen) an den Dingen denke, genau so müssen sie in aller irgend möglichen Erfahrung stets ausfallen, — dies war ein wichtiges, tiefes und spätes Apperçu, welches im Gewande des Problems von der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori auftrat und wirklich den Weg zu tiefer Erkenntniß eröffnet hat. Dies Problem ist die Parole der Kantischen Philosophie, wie der erstere Satz die der Cartesischen, und zeigt, εξ οιων εις οια.

Sehr passend stellt Kant seine Untersuchungen über Zeit und Raum an die Spitze aller andern. Denn dem spekulativen Geiste drängen sich vor allem diese Fragen auf: was ist die Zeit? was ist dies Wesen, das aus lauter Bewegung besteht, ohne etwas,

das sich bewegt? — und was der Raum? dieses allgegenwärtige Nichts, aus welchem kein Ding herauskam, ohne aufzuhören Etwas zu seyn? —

Daß Zeit und Raum dem Subjekt anhängen, die Art und Weise sind, wie der Proceß objektiver Apperception im Gehirn vollzogen wird, hat schon einen genügenden Beweis an der gänzlichen Unmöglichkeit Zeit und Raum hinwegzudenken, während man Alles, was in ihnen sich darstellt, sehr leicht hinwegdenkt. Die Hand kann Alles fahren lassen; nur sich selbst nicht. Indessen will ich die von Kant gegebenen nähern Beweise jener Wahrheit hier durch einige Beispiele und Ausführungen erläutern, nicht zur Widerlegung alberner Einwendungen, sondern zum Gebrauch Derer, die künftig Kants Lehren vorzutragen haben werden.

„Ein rechtwinklichter gleichseitiger Triangel" enthält keinen [38] logischen Widerspruch: denn die Prädikate heben einzeln keineswegs das Subjekt auf, noch sind sie mit einander unvereinbar. Erst bei der Konstruktion ihres Gegenstandes in der reinen Anschauung tritt ihre Unvereinbarkeit an ihm hervor. Wollte man diese eben deshalb für einen Widerspruch halten; so wäre auch jede physische und erst nach Jahrhunderten entdeckte Unmöglichkeit ein solcher: z. B. die Zusammensetzung eines Metalles aus seinen Bestandtheilen, oder ein Säugethier mit mehr oder weniger als sieben Halswirbeln*), oder Hörner und obere Schneidezähne am selben Thier. Allein bloß die logische Unmöglichkeit ist ein Widerspruch, nicht aber die physische, und eben so wenig die mathematische. Gleichseitig und rechtwinklicht widersprechen einander nicht (im Quadrat sind sie beisammen), noch widerspricht jedes von ihnen dem Dreieck. Daher kann die Unvereinbarkeit obiger Begriffe nie durch bloßes Denken erkannt werden, sondern ergiebt sich erst aus der Anschauung, welche nun aber eine solche ist, zu der es keiner Erfahrung, keines realen Gegenstandes bedarf, eine bloß mentale. Auch gehört hieher der Satz des Jordanus Brunus, der wohl auch beim Aristoteles zu finden

*) Daß das dreizehige Faulthier deren neun hätte, soll als Irrthum erkannt worden seyn: jedoch führt Owen, Ostéologie comp., p. 405, es noch an.

seyn wird: „ein unendlich großer Körper ist nothwendig unbeweglich", — als welcher weder auf Erfahrung, noch auf dem Satz des Widerspruchs beruhen kann; da er von Dingen redet, die in keiner Erfahrung vorkommen können, und die Begriffe „unendlich groß" und „beweglich" einander nicht widersprechen; sondern bloß die reine Anschauung ergiebt, daß die Bewegung einen Raum außerhalb des Körpers erfordert, seine unendliche Größe aber keinen übrig läßt. — Wollte man nun gegen das erstere mathematische Beispiel einwenden: es käme nur darauf an, wie vollständig der Begriff sei, den der Urtheilende vom Triangel habe; wenn es ein ganz vollständiger wäre, so enthielte er auch die Unmöglichkeit, daß ein Triangel rechtwinklicht und doch gleichseitig sei; so ist die Antwort: angenommen, sein Begriff vom [39] Dreieck sei nicht so vollständig; so kann er, ohne Hinzuziehung der Erfahrung, durch die bloße Konstruktion desselben in seiner Phantasie ihn erweitern und sich von der Unmöglichkeit jener Begriffsverbindung für alle Ewigkeit überzeugen: eben dieser Proceß aber ist ein synthetisches Urtheil a priori, d. h. ein solches, durch welches wir, ohne alle Erfahrung und doch mit Gültigkeit für alle Erfahrung, unsere Begriffe bilden und vervollständigen. — Denn überhaupt, ob ein gegebenes Urtheil analytisch oder synthetisch sei, wird, im einzelnen Fall, erst bestimmt werden können, je nachdem im Kopfe des Urtheilenden der Begriff des Subjekts mehr oder weniger Vollständigkeit hat: der Begriff „Katze" enthält im Kopfe Cuviers hundert Mal mehr, als in dem seines Bedienten: daher die selben Urtheile darüber für Diesen synthetisch, für Jenen bloß analytisch seyn werden. Nimmt man aber die Begriffe objektiv, und will nun entscheiden, ob ein gegebenes Urtheil analytisch oder synthetisch sei; so verwandle man das Prädikat desselben in sein kontradiktorisches Gegentheil und lege dieses, ohne Kopula, dem Subjekt bei: giebt nun dies eine Contradictio in adjecto; so war das Urtheil analytisch, außerdem aber synthetisch.

Daß die Arithmetik auf der reinen Anschauung der Zeit beruhe, ist nicht so augenfällig, wie daß die Geometrie auf der des Raums basirt sei*). Man kann es aber auf folgende Art

*) Dies entschuldigt jedoch nicht einen Professor der Philosophie, welcher, auf Kants Stuhle sitzend, sich also vernehmen läßt: „Daß die Mathematik

beweiſen. Alles Zählen beſteht im wiederholten Setzen der Einheit: bloß um ſtets zu wiſſen, wie oft wir ſchon die Einheit geſetzt haben, markiren wir ſie jedesmal mit einem andern Wort: dies ſind die Zahlworte. Nun iſt Wiederholung nur möglich durch Succeſſion: dieſe aber, alſo das Nacheinander, beruht unmittelbar auf der Anſchauung der Zeit, iſt ein nur mittelſt dieſer verſtändlicher Begriff: alſo iſt auch das Zählen nur mittelſt der Zeit möglich. — Dieſes Beruhen alles Zählens auf der Zeit verräth ſich auch dadurch, daß in allen Sprachen die Multiplikation durch „Mal" bezeichnet wird, alſo durch einen Zeitbegriff: sexies, ἑξακις, six fois, six times. Nun aber iſt das einfache Zählen ſchon ein Multipliciren mit Eins, weshalb auch in Peſtalozzi's Lehranſtalt die Kinder ſtets ſo multipliciren mußten: „2 Mal 2 iſt 4 Mal Eins." — Auch Ariſtoteles hat ſchon die enge Verwandtſchaft der Zahl mit der Zeit erkannt und dargelegt, im vierzehnten Kapitel des vierten Buches der Phyſik. Die Zeit iſt ihm „die Zahl der Bewegung" (ὁ χρονος αριθμος εστι κινησεως). Tiefſinnig wirft er die Frage auf, ob die Zeit ſeyn könnte, wenn die Seele nicht wäre, und verneint ſie. — Wenn die Arithmetik nicht dieſe reine Anſchauung der Zeit zur Grundlage hätte, ſo [40]

als ſolche die Arithmetik und Geometrie enthält, iſt richtig; unrichtig jedoch die Arithmetik als die Wiſſenſchaft der Zeit zu faſſen, in der That aus keinem andern Grunde, als um der Geometrie, als der Wiſſenſchaft des Raumes, einen Pendanten (sic) zu geben." (Roſenkranz, im „Deutſchen Muſeum", 1857, 14. Mai, Nr. 20.) Dies ſind die Früchte der Hegelei: iſt durch deren ſinnloſen Gallimathias der Kopf ein Mal gründlich verdorben; ſo geht ernſthafte Kantiſche Philoſophie nicht mehr hinein; und von dem Meiſter hat man die Dreiſtigkeit ererbt, in den Tag hinein zu reden über Dinge, die man nicht verſteht: ſo kommt man endlich dahin, die Grundlehren eines großen Geiſtes ohne Umſtände im peremtoriſch entſcheidenden Tone zu verurtheilen, als wären es eben Hegel'ſche Narrenspoſſen. Wir dürfen es aber nicht hingehn laſſen, daß die kleinen Leutchen da unten die Spur der großen Denker auszutreten ſich bemühen. Sie thäten daher beſſer, ſich an Kant nicht zu reiben, ſondern ſich damit zu begnügen, ihrem Publiko über Gott, die Seele, die thatſächliche Freiheit des Willens und was ſonſt [40] dahin einſchlägt, nähere Auskunft zu ertheilen und ſodann in ihrer finſtern Hinterboutique, dem philoſophiſchen Journal, ſich ein Privatvergnügen zu machen: da können ſie ungenirt thun und treiben was ſie wollen, kein Menſch ſieht hin.

wäre ſie keine Wiſſenſchaft a priori, mithin ihre Sätze nicht von unfehlbarer Gewißheit.

Obwohl die Zeit, wie der Raum, die Erkenntnißform des Subjekts iſt; ſo ſtellt ſie ſich gleichwohl, eben wie auch der Raum, als von demſelben unabhängig und völlig objektiv vorhanden dar. Wider unſern Willen, oder ohne unſer Wiſſen, eilt oder zögert ſie: man frägt nach der Uhr, man forſcht nach der Zeit, als nach einem ganz Objektiven. Und was iſt dieſes Objektive? Nicht das Fortſchreiten der Geſtirne, oder der Uhren, als welche bloß dienen, den Lauf der Zeit ſelbſt daran zu meſſen: ſondern es iſt etwas von allen Dingen Verſchiedenes, doch aber wie dieſe, von unſerm Wollen und Wiſſen Unabhängiges. Es exiſtirt nur in den Köpfen der erkennenden Weſen; aber die Gleichmäßigkeit ſeines Ganges und ſeine Unabhängigkeit vom Willen giebt ihm die Berechtigung der Objektivität.

Die Zeit iſt zunächſt die Form des innern Sinnes. Das [41] folgende Buch anticipirend, bemerke ich, daß der alleinige Gegenſtand des innern Sinnes der eigene Wille des Erkennenden iſt. Die Zeit iſt daher die Form, mittelſt welcher dem urſprünglich und an ſich ſelbſt erkenntnißloſen individuellen Willen die Selbſterkenntniß möglich wird. In ihr nämlich erſcheint ſein an ſich einfaches und identiſches Weſen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf. Aber eben wegen jener urſprünglichen Einfachheit und Identität des ſich ſo Darſtellenden bleibt ſein Charakter ſtets genau derſelbe; weshalb auch der Lebenslauf ſelbſt durchweg den ſelben Grundton beibehält, ja, die mannigfaltigen Vorgänge und Scenen deſſelben ſich im Grunde doch nur wie Variationen zu einem und dem ſelben Thema verhalten. —

Die Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes iſt von den Engländern und Franzoſen theils noch gar nicht eingeſehn, theils nicht recht begriffen: daher Einige von ihnen die früheren Verſuche, für daſſelbe einen empiriſchen Urſprung zu finden, fortſetzen. Maine de Biran ſetzt dieſen in die Erfahrung, daß dem Willensakt als Urſache die Bewegung des Leibes als Wirkung folge. Aber dieſe Thatſache ſelbſt iſt falſch. Keineswegs erkennen wir den eigentlichen, unmittelbaren Willensakt als ein von der Aktion des Leibes Verſchiedenes und Beide als durch das Band der Kauſalität verknüpft; ſondern Beide ſind Eins und

untheilbar. Zwischen ihnen ist keine Succession: sie sind zugleich. Sie sind Eins und das Selbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der innern Wahrnehmung (dem Selbstbewußtseyn) sich als wirklicher Willensakt kund giebt, das Selbe stellt sich in der äußern Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar. Daß physiologisch die Aktion des Nerven der des Muskels vorhergeht, kommt hier nicht in Betracht; da es nicht ins Selbstbewußtseyn fällt, und hier nicht die Rede ist vom Verhältniß zwischen Muskel und Nerv, sondern von dem zwischen Willensakt und Leibesaktion. Dieses nun giebt sich nicht als Kausalitätsverhältniß kund. Wenn diese beiden sich uns als Ursache und Wirkung darstellten; so würde ihre Verbindung uns nicht so unbegreiflich seyn, wie es wirklich der Fall ist: denn was wir aus seiner Ursache verstehn, das verstehn wir so weit es überhaupt für uns ein Verständniß der Dinge giebt. Hingegen ist die Bewegung unserer Glieder vermöge bloßer Willensakte zwar ein so alltägliches [42] Wunder, daß wir es nicht mehr bemerken: richten wir aber ein Mal die Aufmerksamkeit darauf, so tritt das Unbegreifliche der Sache uns sehr lebhaft ins Bewußtseyn; eben weil wir hier etwas vor uns haben, was wir nicht als Wirkung seiner Ursache verstehn. Nimmermehr also könnte diese Wahrnehmung uns auf die Vorstellung der Kausalität führen, als welche darin gar nicht vorkommt. Maine de Biran selbst erkennt die völlige Gleichzeitigkeit des Willensakts und der Bewegung an. (Nouvelles considérations des rapports du physique au moral, p. 377, 78.) — In England hat schon Th. Reid (On the first principles of contingent truths. Ess. VI, c. 5) ausgesprochen, daß die Erkenntniß des Kausalitätsverhältnisses in der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens selbst ihren Grund habe. In neuester Zeit lehrt Th. Brown in seinem höchst weitschweifig abgefaßten Buch: Inquiry into the relation of cause and effect, 4th edit., 1835, ziemlich das Selbe, nämlich daß jene Erkenntniß aus einer uns angeborenen, intuitiven und instinktiven Ueberzeugung entspringe: er ist also im Wesentlichen auf dem rechten Wege. Unverzeihlich jedoch ist die krasse Ignoranz, vermöge welcher, in diesem 476 Seiten starken Buche, davon 130 der Widerlegung Hume's gewidmet sind, Kants, der

schon vor siebzig Jahren die Sache ins Reine gebracht hat, gar keine Erwähnung geschieht. Wäre das Lateinische die ausschließliche Sprache der Wissenschaft geblieben; so würde dergleichen nicht vorkommen. Trotz der im Ganzen richtigen Auseinandersetzung Browns hat in England eine Modifikation jener von Maine de Biran aufgestellten Lehre vom empirischen Ursprung der Grunderkenntniß des Kausalverhältnisses dennoch Eingang gefunden; da sie nicht ohne einige Scheinbarkeit ist. Es ist diese, daß wir das Gesetz der Kausalität abstrahirten aus der empirisch wahrgenommenen Einwirkung unsers eigenen Leibes auf andere Körper. Schon Hume hatte sie widerlegt. Ich aber habe die Unstatthaftigkeit derselben in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur" (S. 75 der zweiten Auflage) dargethan, daraus daß, damit wir sowohl unsern eigenen, als die andern Körper objektiv in räumlicher Anschauung wahrnehmen, die Erkenntniß der Kausalität, weil sie Bedingung solcher Anschauung ist, [43] bereits daseyn muß. Wirklich liegt eben in der Nothwendigkeit eines von der, empirisch allein gegebenen, Sinnesempfindung zur Ursache derselben zu machenden Ueberganges, damit es zur Anschauung der Außenwelt komme, der einzige ächte Beweisgrund davon, daß das Gesetz der Kausalität vor aller Erfahrung uns bewußt ist. Daher habe ich diesen Beweis dem Kantischen substituirt, dessen Unrichtigkeit ich dargethan hatte. Die ausführlichste und gründlichste Darstellung des ganzen hier nur berührten, wichtigen Gegenstandes, also der Apriorität des Kausalitätsgesetzes und der Intellektualität der empirischen Anschauung, findet man in der zweiten Auflage meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 21, wohin ich verweise, um nicht alles dort Gesagte hier zu wiederholen. Daselbst habe ich den mächtigen Unterschied nachgewiesen zwischen der bloßen Sinnesempfindung und der Anschauung einer objektiven Welt, und habe die weite Kluft, die zwischen beiden liegt, aufgedeckt: über diese führt allein das Gesetz der Kausalität, welches aber zu seiner Anwendung die beiden andern ihm verwandten Formen, Raum und Zeit, voraussetzt. Allererst mittelst dieser drei im Verein kommt es zur objektiven Vorstellung. Ob nun die Empfindung, von welcher ausgehend wir zur Wahrnehmung gelangen, entsteht durch den Widerstand, den die Kraftäußerung unserer Muskeln

erleidet, oder ob sie durch Lichteindruck auf die Retina, oder Schalleindruck auf den Gehörnerven u. s. f. entsteht, ist im Wesentlichen einerlei: immer bleibt die Empfindung ein bloßes Datum für den Verstand, welcher allein fähig ist, sie als Wirkung einer von ihr verschiedenen Ursache aufzufassen, die er nunmehr als ein Aeußerliches anschaut, d. h. in die ebenfalls vor aller Erfahrung dem Intellekt einwohnende Form Raum versetzt, als ein diesen Einnehmendes und Ausfüllendes. Ohne diese intellektuelle Operation, zu welcher die Formen fertig in uns liegen müssen, könnte nimmermehr aus einer bloßen Empfindung innerhalb unserer Haut die Anschauung einer objektiven Außenwelt entstehn. Wie kann man sich nur denken, daß das bloße, bei einer gewollten Bewegung, Sich-gehindert-fühlen, welches übrigens auch bei Lähmungen Statt hat, dazu hinreichte? Hiezu kommt noch, daß, damit ich auf äußere Dinge zu wirken versuche, diese nothwendig vorher auf mich gewirkt haben müssen, als Motive: dieses aber setzt schon die Apprehension [44] der Außenwelt voraus. Nach der in Rede stehenden Theorie müßte (wie ich am oben angeführten Ort bereits bemerkt habe) ein ohne Arme und Beine geborener Mensch gar nicht zur Vorstellung der Kausalität und folglich auch nicht zur Wahrnehmung der Außenwelt gelangen können. Daß nun aber dem nicht so ist, belegt eine in Frorieps Notizen, 1838, Juli, Nr. 133, mitgetheilte Thatsache, nämlich der ausführliche und von einer Abbildung begleitete Bericht über eine Esthin, Eva Lauk, damals 14 Jahr alt, ganz ohne Arme und Beine geboren, welcher mit folgenden Worten schließt: „Nach den Aussagen der Mutter hat sie sich geistig eben so schnell entwickelt, wie ihre Geschwister: namentlich ist sie eben so bald zu einem richtigen Urtheil über Größe und Entfernung sichtbarer Gegenstände gelangt, ohne sich doch der Hände bedienen zu können. — Dorpat den 1. März 1838. Dr. A. Hueck."

Auch Hume's Lehre, der Begriff der Kausalität entstehe bloß aus der Gewohnheit zwei Zustände konstant auf einander folgen zu sehn, findet eine faktische Widerlegung an der ältesten aller Successionen, nämlich der von Tag und Nacht, welche noch Niemand für Ursache und Wirkung von einander gehalten hat. Und eben diese Succession widerlegt auch Kants falsche Behauptung, daß die objektive Realität einer Succession allererst erkannt würde, indem man beide Succedentia in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung zu einander auffaßte. Von dieser Lehre Kants ist sogar das Umgekehrte wahr: nämlich, welcher von zwei verknüpften Zuständen Ursache und welcher Wirkung sei, erkennen wir, empirisch, allein an ihrer Succession. Andererseits wieder ist die absurde Behauptung mancher Philosophie-Professoren unserer Tage, daß Ursache und Wirkung zugleich seien, daraus zu widerlegen, daß in Fällen, wo die Succession, wegen ihrer großen Schnelligkeit, gar nicht wahrgenommen werden kann, wir sie dennoch, und mit ihr das Verstreichen einer gewissen Zeit, a priori sicher voraussetzen: so z. B. wissen wir, daß zwischen dem Abdrücken der Flinte und dem Herausfahren der Kugel eine gewisse Zeit verstreichen muß, obwohl wir sie nicht wahrnehmen, und daß dieselbe wiederum vertheilt seyn muß unter mehrere in streng bestimmter Succession eintretende Zustände, [45] nämlich das Abdrücken, das Funkenschlagen, das Zünden, das Fortpflanzen des Feuers, die Explosion und den Austritt der Kugel. Wahrgenommen hat diese Succession der Zustände noch kein Mensch: aber weil wir wissen, welcher den andern bewirkt, so wissen wir eben dadurch auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergehn muß, folglich auch, daß während des Verlaufs der ganzen Reihe eine gewisse Zeit verstreicht, obwohl sie so kurz ist, daß sie unserer empirischen Wahrnehmung entgeht: denn Niemand wird behaupten, daß das Herausfliegen der Kugel mit dem Abdrücken wirklich gleichzeitig sei. Also ist uns nicht bloß das Gesetz der Kausalität, sondern auch dessen Beziehung auf die Zeit, und die Nothwendigkeit der Succession von Ursache und Wirkung a priori bekannt. Wenn wir wissen, welcher von zweien Zuständen Ursache und welcher Wirkung ist; so wissen wir auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergeht: ist, im Gegentheil, uns jenes nicht bekannt, wohl aber ihr Kausalverhältniß überhaupt; so suchen wir die Succession empirisch auszumachen und bestimmen danach, welcher von beiden die Ursache und welcher die Wirkung sei. — Die Falschheit der Behauptung, daß Ursache und Wirkung gleichzeitig wären, ergiebt zudem sich auch aus folgender Betrachtung. Eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen füllt die gesammte Zeit. (Denn wäre sie

unterbrochen, so stände die Welt stille, oder es müßte, um sie wieder in Bewegung zu setzen, eine Wirkung ohne Ursache eintreten.) Wäre nun jede Wirkung mit ihrer Ursache **zugleich**, so würde jede Wirkung in die Zeit ihrer Ursache hinaufgerückt und eine noch so vielgliederige Kette von Ursachen und Wirkungen würde gar keine Zeit, viel weniger eine endlose, ausfüllen; sondern alle zusammen wären in Einem Augenblick. Also schrumpft, unter der Annahme Ursache und Wirkung seien gleichzeitig, der Weltlauf zur Sache eines Augenblicks zusammen. Dieser Beweis ist dem analog, daß jedes Blatt Papier eine Dicke haben muß, weil sonst das ganze Buch keine hätte. Anzugeben, **wann** die Ursache aufhört und die Wirkung anfängt, ist in fast allen Fällen schwer und oft unmöglich. Denn die **Veränderungen** (d. h. die Succession der Zustände) sind ein Kontinuum, wie die Zeit, welche sie füllen, also auch wie diese ins Unendliche theilbar. Aber ihre Reihenfolge ist so nothwendig bestimmt und unverkehrbar, wie die der Zeitmomente selbst: und jede von ihnen [46] heißt in Beziehung auf die ihr vorhergegangene „Wirkung", auf die ihr nachfolgende „Ursache".

Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, sofern eine andere ihr unmittelbar vorhergegangen ist: dies ist der wahre und ganze Inhalt des Gesetzes der Kausalität. Allein kein Begriff ist in der Philosophie mehr gemißbraucht worden, als der der **Ursache**, mittelst des so beliebten Kunstgriffs oder Mißgriffs, ihn, durch das Denken in abstracto, zu **weit** zu fassen, zu **allgemein** zu nehmen. Seit der Scholastik, ja eigentlich seit Plato und Aristoteles, ist die Philosophie großentheils ein **fortgesetzter Mißbrauch allgemeiner Begriffe**. Solche sind z. B. Substanz, Grund, Ursache, das Gute, die Vollkommenheit, Nothwendigkeit, Möglichkeit und gar viele andere. Eine Neigung der Köpfe zum Operiren mit solchen abstrakten und zu weit gefaßten Begriffen hat sich fast zu allen Zeiten gezeigt: sie mag zuletzt auf einer gewissen Trägheit des Intellekts beruhen, dem es zu beschwerlich ist, das Denken stets durch die Anschauung zu kontroliren. Solche zu weite Begriffe werden dann allmälig fast wie algebraische Zeichen gebraucht und wie diese hin und her geworfen, wodurch das Philosophiren zu einem bloßen Kombiniren, zu einer Art Rechnerei ausartet,

welche (wie alles Rechnen) nur niedrige Fähigkeiten beschäftigt und erfordert. Ja, zuletzt entsteht hieraus ein bloßer **Wortkram**: von einem solchen liefert uns das scheußlichste Beispiel die kopfverderbende Hegelei, als in welcher er bis zum baaren Unsinn getrieben wird. Aber auch schon die Scholastik ist oft in Wortkram ausgeartet. Ja, sogar die Topi des Aristoteles, — ganz allgemein gefaßte, sehr abstrakte Grundsätze, die man, zum pro oder contra disputiren, auf die verschiedenartigsten Gegenstände anwenden und überall ins Feld stellen konnte, — haben schon ihren Ursprung in jenem Mißbrauch allgemeiner Begriffe. Von dem Verfahren der Scholastiker mit solchen Abstraktis findet man unzählige Beispiele in ihren Schriften, vorzüglich im **Thomas Aquinas**. Auf der von den Scholastikern gebrochenen Bahn ist aber eigentlich die Philosophie fortgegangen, bis auf **Locke** und **Kant**, welche endlich sich auf den Ursprung der Begriffe besannen. Ja, wir treffen **Kanten** selbst, in seinen früheren [47] Jahren, noch auf jenem Wege an, in seinem „Beweisgrund des Daseyns Gottes" (S. 191 des ersten Bandes der Rosenkranzischen Ausgabe), wo die Begriffe **Substanz**, **Grund**, **Realität**, in solcher Art gebraucht werden, wie sie es nimmermehr könnten, wenn man auf den **Ursprung** und den durch diesen bestimmten **wahren Gehalt** jener Begriffe zurückgegangen wäre: denn da hätte man gefunden, als Ursprung und Gehalt von **Substanz** allein die Materie, von **Grund** (wenn von Dingen der realen Welt die Rede ist) allein Ursache, d. h. die frühere Veränderung, welche die spätere herbeiführt, u. s. w. Freilich hätte das hier nicht zum beabsichtigten Resultat geführt. Aber überall, wie hier, entstanden aus solchen zu **weit** gefaßten Begriffen, unter welche sich daher mehr subsumiren ließ, als ihr wahrer Inhalt gestattet haben würde, falsche Sätze und aus diesen falsche Systeme. Auch **Spinoza's** ganze Demonstrirmethode beruht auf solchen ununtersuchten und zu weit gefaßten Begriffen. Hier nun liegt das eminente Verdienst **Locke's**, der, um allem jenem dogmatischen Unwesen entgegenzuwirken, auf Untersuchung des **Ursprungs der Begriffe** drang, wodurch er auf das **Anschauliche** und die **Erfahrung** zurückführte. In gleichem Sinn, doch mehr es auf Physik, als auf Metaphysik absehend, hatte vor ihm **Bako** gewirkt. **Kant** verfolgte die von Locke

gebrochene Bahn, in höherm Sinne und viel weiter; wie bereits oben erwähnt. Den Männern des bloßen Scheines hingegen, denen es gelang, die Aufmerksamkeit des Publikums von Kant auf sich zu lenken, waren die Locke'schen und Kantischen Resultate beschwerlich. Allein in solchem Fall verstehn sie so gut die Todten, wie die Lebenden zu ignoriren. Sie verließen also, ohne Umstände, den von jenen Weisen endlich gefundenen allein richtigen Weg, philosophirten in den Tag hinein, mit allerlei aufgerafften Begriffen, unbekümmert um ihren Ursprung und wahren Gehalt; so daß zuletzt die Hegelsche Afterweisheit darauf hinauslief, daß die Begriffe gar keinen Ursprung hätten, vielmehr selbst der Ursprung der Dinge wären. — Inzwischen hat Kant darin gefehlt, daß er über der reinen Anschauung zu sehr die empirische vernachlässigte, wovon ich in meiner Kritik seiner Philosophie ausführlich geredet habe. Bei mir ist durchaus die Anschauung die Quelle aller Erkenntniß. Das Verfängliche und Insidiöse der [48] Abstrakta früh erkennend, wies ich schon 1813, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, die Verschiedenheit der Verhältnisse nach, die unter diesem Begriffe gedacht werden. Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff seyn, in welchen die Philosophie ihre Erkenntniß absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der sie solche schöpft: der terminus ad quem, nicht a quo. Sie ist nicht, wie Kant sie definirt, eine Wissenschaft aus Begriffen, sondern in Begriffen. — Auch der Begriff der Kausalität also, von dem wir hier reden, ist von den Philosophen, zum Vortheil ihrer dogmatischen Absichten, stets viel zu weit gefaßt worden, wodurch hineinkam, was gar nicht darin liegt: daraus entstanden Sätze wie: „Alles was ist hat seine Ursache", — „die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Ursache, also nichts, das nicht auch in dieser wäre", — „causa est nobilior suo effectu" — und viele andere eben so unbefugte. Ein ausführlicheres und besonders lukulentes Beispiel giebt folgende Vernünftelei des faden Schwätzers Proklos, in seiner Institutio theologica, § 76. Παν το απο ακινητου γιγνομενον αιτιας, αμεταβλητον εχει την ὑπαρξιν· παν δε το απο κινουμενης, μεταβλητην· ει γαρ ακινητον εστι παντη το ποιουν, ου δια κινησεως, αλλ' αυτῳ τῳ ειναι παραγει το δευτερον αφ' ἑαυτου. (Quidquid ab immobili causa manat, immutabilem habet essentiam [substantiam]. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum Esse producit ipsum secundum ex se ipso.)

Schon recht! aber zeige mir ein Mal eine unbewegte Ursache: sie ist eben unmöglich. Allein die Abstraktion hat hier, wie in so vielen Fällen, alle Bestimmungen weggedacht, bis auf die eine, welche man eben brauchen will, ohne Rücksicht darauf, daß diese ohne jene nicht existiren kann. — Der allein richtige Ausdruck für das Gesetz der Kausalität ist dieser: jede Veränderung hat ihre Ursache in einer andern, ihr unmittelbar vorhergängigen. Wenn etwas geschieht, d. h. ein neuer Zustand eintritt, d. h. etwas sich verändert; so muß gleich vorher etwas Anderes sich verändert haben; vor diesem wieder etwas Anderes, und so aufwärts ins Unendliche: denn eine erste Ursache ist so unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Gränze [49] des Raums. Mehr, als das Angegebene, besagt das Gesetz der Kausalität nicht: also treten seine Ansprüche erst bei Veränderungen ein. So lange sich nichts verändert, ist nach keiner Ursache zu fragen: denn es giebt keinen Grund a priori, vom Daseyn vorhandener Dinge, d. h. Zustände der Materie, auf deren vorheriges Nichtdaseyn und von diesem auf ihr Entstehn, also auf eine Veränderung, zu schließen. Daher berechtigt das bloße Daseyn eines Dinges nicht, zu schließen, daß es eine Ursache habe. Gründe a posteriori, d. h. aus früherer Erfahrung geschöpft, kann es jedoch geben, zu der Voraussetzung, daß der vorliegende Zustand nicht von jeher dagewesen, sondern erst in Folge eines andern, also durch eine Veränderung, entstanden sei, von welcher dann die Ursache zu suchen ist, und von dieser eben so: hier sind wir alsdann in dem endlosen Regressus begriffen, zu welchem die Anwendung des Gesetzes der Kausalität allemal führt. Oben wurde gesagt: „Dinge, d. h. Zustände der Materie"; denn nur auf Zustände bezieht sich die Veränderung und die Kausalität. Diese Zustände sind es, welche man unter Form, im weitern Sinn, versteht: und nur die Formen wechseln; die Materie beharrt. Also ist auch nur die Form dem Gesetz der Kausalität unterworfen. Aber auch die Form macht das Ding aus, d. h. begründet die Verschiedenheit der

Dinge; während die Materie als in allen gleichartig gedacht werden muß. Daher sagten die Scholastiker: forma dat esse rei; genauer würde dieser Satz lauten: forma dat rei essentiam, materia existentiam. Daher eben betrifft die Frage nach der Ursache eines Dinges stets nur dessen Form, d. h. Zustand, Beschaffenheit, nicht aber dessen Materie, und auch jene nur, sofern man Gründe hat, anzunehmen, daß sie nicht von jeher gewesen, sondern durch eine Veränderung entstanden sei. Die Verbindung der Form mit der Materie, oder der Essentia mit der Existentia, giebt das Konkrete, welches stets ein Einzelnes ist, also das Ding: und die Formen sind es, deren Verbindung mit der Materie, d. h. deren Eintritt an dieser, mittelst einer Veränderung, dem Gesetze der Kausalität unterliegt. Durch die zu weite Fassung dieses Begriffes in abstracto also schlich sich der Mißbrauch ein, daß man die Kausalität auf das [50] Ding schlechthin, also auf sein ganzes Wesen und Daseyn, mithin auch auf die Materie ausdehnte, und nun am Ende sich berechtigt hielt, sogar nach einer Ursache der Welt zu fragen. Hieraus entstand der kosmologische Beweis. Dieser geht eigentlich davon aus, daß er, ohne alle Berechtigung, vom Daseyn der Welt auf ihr Nichtseyn schließt, welches nämlich dem Daseyn vorhergegangen wäre: zu seinem Endpunkt aber hat er die fürchterliche Inkonsequenz, daß er eben das Gesetz der Kausalität, von welchem allein er alle Beweiskraft entlehnt, geradezu aufhebt, indem er bei einer ersten Ursache stehn bleibt und nicht weiter will, also gleichsam mit einem Vatermord endigt; wie die Bienen die Drohnen tödten, nachdem diese ihre Dienste geleistet haben. Auf einen verschämten und daher verlarvten kosmologischen Beweis läuft aber all das Gerede vom Absolutum zurück, welches, im Angesicht der Kritik der reinen Vernunft, seit sechzig Jahren in Deutschland für Philosophie gilt. Was bedeutet nämlich das Absolutum? — Etwas das nun ein Mal ist, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es ist. Ein Kabinetstück für Philosophie-Professoren! — Beim ehrlich dargelegten kosmologischen Beweis nun aber wird überdies, durch Annahme einer ersten Ursache, mithin eines ersten Anfangs in einer schlechterdings anfangslosen Zeit, dieser Anfang durch die Frage: warum nicht früher? immer höher hinaufgerückt und so

hoch, daß man nie von ihm zur Gegenwart herabgelangt, sondern stets sich wundern muß, daß diese nicht schon vor Millionen Jahren gewesen. Ueberhaupt also findet das Gesetz der Kausalität auf alle Dinge in der Welt Anwendung, jedoch nicht auf die Welt selbst: denn es ist der Welt immanent, nicht transscendent: mit ihr ist es gesetzt und mit ihr aufgehoben. Dies liegt zuletzt daran, daß es zur bloßen Form unsers Verstandes gehört und, mit sammt der objektiven Welt, die deshalb bloße Erscheinung ist, durch ihn bedingt ist. Also auf alle Dinge in der Welt, versteht sich ihrer Form nach, auf den Wechsel dieser Formen, also auf ihre Veränderungen, findet das Gesetz der Kausalität volle Anwendung und leidet keine Ausnahme: es gilt vom Thun des Menschen, wie vom Stoße des Steines; jedoch, wie gesagt, immer nur in Bezug auf Vorgänge, auf Veränderungen. [51] Wenn wir aber vom Ursprung desselben im Verstande abstrahiren und es rein objektiv auffassen wollen; so beruht es im tiefsten Grunde darauf, daß jedes Wirkende vermöge seiner ursprünglichen und daher ewigen, d. h. zeitlosen Kraft wirkt, daher seine jetzige Wirkung schon unendlich früher, nämlich vor jeder denkbaren Zeit, eingetreten sein müßte, wenn nicht die zeitliche Bedingung dazu gefehlt hätte: diese ist der Anlaß, d. h. die Ursache, vermöge welcher allein die Wirkung erst jetzt, jetzt aber nothwendig eintritt: sie ertheilt ihr ihre Stelle in der Zeit.

Allein in Folge der oben erörterten, zu weiten Fassung des Begriffes Ursache, im abstrakten Denken, hat man mit demselben auch den Begriff der Kraft verwechselt: diese, von der Ursache völlig verschieden, ist jedoch Das, was jeder Ursache ihre Kausalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, ertheilt; wie ich dies im zweiten Buche des ersten Bandes, sodann im „Willen in der Natur", endlich auch in der zweiten Auflage der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", § 20, S. 44, ausführlich und gründlich dargethan habe. Am plumpesten findet man diese Verwechselung im oben erwähnten Buche von Maine de Biran, worüber das Nähere am zuletzt angeführten Orte: jedoch ist sie auch außerdem häufig, z. B. wenn nach der Ursache irgend einer ursprünglichen Kraft, z. B. der Schwerkraft, gefragt wird. Nennt doch Kant selbst (über den einzig möglichen Beweisgrund, Bd. I, S. 211 und 215 der Rosenkranzischen Aus-

gabe) die Naturkräfte „wirkende Urſachen" und ſagt: „die Schwere iſt eine Urſache". Es iſt jedoch unmöglich, mit ſeinem Denken im Klaren zu ſeyn, ſo lange darin Kraft und Urſache nicht als völlig verſchieden deutlich erkannt werden. Zur Verwechſelung derſelben führt aber ſehr leicht der Gebrauch abſtrakter Begriffe, wenn die Betrachtung ihres Urſprungs bei Seite geſetzt wird. Man verläßt die auf der Form des Verſtandes beruhende, ſtets anſchauliche Erkenntniß der Urſachen und Wirkungen, um ſich an das Abſtraktum Urſache zu halten: bloß dadurch iſt der Begriff der Kauſalität, bei aller ſeiner Einfachheit, ſo ſehr häufig falſch gefaßt worden. Daher finden wir ſelbſt beim Ariſtoteles (Metaph., IV, 2) die Urſachen in vier Klaſſen getheilt, welche grundfalſch, ja wirklich roh aufgegriffen ſind. Man vergleiche [52] damit meine Eintheilung der Urſachen, wie ich ſie in meiner Abhandlung über das Sehn und die Farben, Kap. 1, zuerſt aufgeſtellt, in § 6 unſers erſten Bandes kurz berührt, ausführlich aber in der Preisſchrift „Ueber die Freiheit des Willens", S. 30—33 [2. Aufl. S. 29—32] dargelegt habe. — Von der Kette der Kauſalität, welche vorwärts und rückwärts endlos iſt, bleiben in der Natur zwei Weſen unberührt: die Materie und die Naturkräfte. Dieſe beiden nämlich ſind die Bedingungen der Kauſalität, während alles Andere durch dieſe bedingt iſt. Denn das Eine (die Materie) iſt Das, an welchem die Zuſtände und ihre Veränderungen eintreten; das Andere (die Naturkräfte) Das, vermöge deſſen allein ſie überhaupt eintreten können. Hiebei aber ſei man eingedenk, daß im zweiten Buche und ſpäter, auch gründlicher, im „Willen in der Natur", die Naturkräfte als identiſch mit dem Willen in uns nachgewieſen werden, die Materie aber ſich als die bloße Sichtbarkeit des Willens ergiebt; ſo daß auch ſie zuletzt, in gewiſſem Sinne, als identiſch mit dem Willen betrachtet werden kann.

Andererſeits bleibt nicht minder wahr und richtig, was § 4 des erſten Bandes, und noch beſſer in der zweiten Auflage der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", am Schluß des § 21, S. 77, auseinandergeſetzt iſt, daß nämlich die Materie die objektiv aufgefaßte Kauſalität ſelbſt ſei, indem ihr ganzes Weſen im Wirken überhaupt beſteht, ſie ſelbſt alſo die Wirkſamkeit (ενεργεια = Wirklichkeit) der Dinge überhaupt iſt,

gleichſam das Abſtraktum alles ihres verſchiedenartigen Wirkens. Da demnach das Weſen, Essentia, der Materie im Wirken überhaupt beſteht, die Wirklichkeit, Existentia, der Dinge aber eben in ihrer Materialität, die alſo wieder mit dem Wirken überhaupt Eins iſt; ſo läßt ſich von der Materie behaupten, daß bei ihr Existentia und Essentia zuſammenfallen und Eins ſeien: denn ſie hat keine andern Attribute als das Daſeyn ſelbſt überhaupt und abſtrahirt von aller näheren Beſtimmung deſſelben. Hingegen iſt jede empiriſch gegebene Materie, alſo der Stoff (den unſere heutigen unwiſſenden Materialiſten mit der Materie verwechſeln) ſchon in die Hülle der Formen eingegangen und [53] manifeſtirt ſich allein durch deren Qualitäten und Accidenzien; weil in der Erfahrung jedes Wirken ganz beſtimmter und beſonderer Art iſt, nie ein bloß allgemeines. Daher eben iſt die reine Materie ein Gegenſtand des Denkens allein, nicht der Anſchauung; welches den Plotinos (Enneas II, lib. 4, c. 8 u. 9) und den Jordanus Brunus (Della causa, dial. 4) zu dem paradoxen Ausſpruch gebracht hat, daß die Materie keine Ausdehnung, als welche von der Form unzertrennlich ſei, habe und daher unkörperlich ſei; hatte doch ſchon Ariſtoteles gelehrt, daß ſie kein Körper ſei, wiewohl körperlich: σωμα μεν ουκ αν ειη, σωματικη δε (Stob. Ecl., lib. I, c. 12, § 5). Wirklich denken wir unter reiner Materie das bloße Wirken in abstracto, ganz abgeſehn von der Art dieſes Wirkens, alſo die reine Kauſalität ſelbſt: und als ſolche iſt ſie nicht Gegenſtand, ſondern Bedingung der Erfahrung, eben wie Raum und Zeit. Dies iſt der Grund, warum auf der hier beigegebenen Tafel unſerer reinen Grunderkenntniſſe a priori die Materie die Stelle der Kauſalität hat einnehmen können, und neben Zeit und Raum, als das dritte rein Formelle und daher unſerm Intellekt Anhängende, figurirt.

Dieſe Tafel nämlich enthält ſämmtliche in unſerer anſchauenden Erkenntniß a priori wurzelnden Grundwahrheiten, ausgeſprochen als oberſte, von einander unabhängige Grundſätze; nicht aber iſt hier das Specielle aufgeſtellt, was den Inhalt der Arithmetik und Geometrie ausmacht, noch Dasjenige, was ſich erſt durch die Verknüpfung und Anwendung jener formellen Erkenntniſſe ergiebt, als welches eben den Gegenſtand der von Kant

dargelegten „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" ausmacht, zu welchen diese Tafel gewissermaaßen die Propädeutik und Einleitung bildet, sich also unmittelbar daran schließt. Ich habe bei dieser Tafel zunächst den sehr merkwürdigen Parallelismus unserer, das Grundgerüst aller Erfahrung bildenden, Erkenntnisse a priori im Auge gehabt, besonders aber auch dies, daß, wie ich § 4 des ersten Bandes auseinandergesetzt habe, die Materie (wie eben auch die Kausalität) als eine Vereinigung, wenn man will, Verschmelzung, des Raumes mit der Zeit zu betrachten ist. In Uebereinstimmung hiemit finden wir dies: was die Geometrie für die reine Anschauung des Raumes, die Arithmetik für die der Zeit ist, das ist Kants Phoronomie für die [54] reine Anschauung beider im Verein: denn die Materie allererst ist das Bewegliche im Raum. Der mathematische Punkt läßt sich nämlich nicht ein Mal als beweglich denken; wie schon Aristoteles dargethan hat: Phys., VI, 10. Dieser Philosoph selbst hat auch schon das erste Beispiel einer solchen Wissenschaft geliefert, indem er, im fünften und sechsten Buch seiner Physik, die Gesetze der Ruhe und Bewegung a priori bestimmt.

Nun kann man diese Tafel nach Belieben betrachten entweder als eine Zusammenstellung der ewigen Grundgesetze der Welt, mithin als die Basis einer Ontologie; oder aber als ein Kapitel aus der Physiologie des Gehirns; je nachdem man den realistischen, oder den idealistischen Gesichtspunkt faßt; wiewohl der zweite in letzter Instanz Recht behält. Hierüber haben wir zwar uns schon im ersten Kapitel verständigt: doch will ich es noch speciell durch ein Beispiel erläutern. Das Buch des Aristoteles de Xenophane etc. hebt an mit diesen gewichtigen Worten des Xenophanes: Ἀΐδιον ειναι φησιν, ει τι εστιν, ειπερ μη ενδεχεται γενεσθαι μηδεν εκ μηδενος (Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat). Hier urtheilt also Xenophanes über den Ursprung der Dinge, seiner Möglichkeit nach, über welchen er keine Erfahrung haben kann, nicht ein Mal eine analoge: auch beruft er sich auf keine; sondern er urtheilt apodiktisch, mithin a priori. Wie kann er Dieses, wenn er von außen und fremd hineinschaut in eine rein objektiv, d. h. unabhängig von seinem Erkennen, vorhandene Welt? Wie kann Er, ein vorübereilendes

Ephemer, dem nur ein flüchtiger Blick in eine solche Welt gestattet ist, über sie, über die Möglichkeit ihres Daseyns und Ursprungs, zum voraus, ohne Erfahrung, apodiktisch urtheilen? — Die Lösung dieses Räthsels ist, daß der Mann es bloß mit seinen eigenen Vorstellungen zu thun hat, die als solche das Werk seines Gehirns sind, deren Gesetzmäßigkeit daher nur die Art und Weise ist, wie seine Gehirnfunktion allein vollzogen werden kann, d. h. die Form seines Vorstellens. Er urtheilt also nur über sein eigenes Gehirnphänomen und sagt aus, was in dessen Formen, Zeit, Raum und Kausalität, hineingeht und was nicht: da ist er vollkommen zu Hause und redet apodiktisch. In [55] gleichem Sinne also ist die hier folgende Tafel der Praedicabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie zu nehmen.

Anmerkungen zur beigefügten Tafel.

1) Zu Nr. 4 der Materie.

Das Wesen der Materie besteht im Wirken: sie ist das Wirken selbst, in abstracto, also das Wirken überhaupt, abgesehn von aller Verschiedenheit der Wirkungsart: sie ist durch und durch Kausalität. Eben deshalb ist sie selbst, ihrem Daseyn nach, dem Gesetz der Kausalität nicht unterworfen, also unentstanden und unvergänglich: denn sonst würde das Gesetz der Kausalität auf sich selbst angewandt werden. Da nun die Kausalität uns a priori bewußt ist, so kann der Begriff der Materie, als der unzerstörbaren Grundlage alles Existirenden, indem er nur die Realisation einer uns a priori gegebenen Form des Erkennens ist, insofern seine Stelle unter den Erkenntnissen a priori einnehmen. Denn sobald wir ein Wirkendes anschauen, stellt es sich eo ipso als materiell dar, wie auch umgekehrt, ein Materielles nothwendig als wirksam: es sind in der That Wechselbegriffe. Daher wird das Wort „wirklich" als Synonym von „materiell" gebraucht: auch das Griechische κατ' ενεργειαν, im Gegensatz von κατα δυναμιν, beurkundet den selben Ursprung, da ενεργεια das Wirken überhaupt bedeutet: eben so actu, im Gegensatz von

potentiâ; auch das Englische actually für „wirklich". — Was man die Raumerfüllung oder Undurchdringlichkeit nennt und als das wesentliche Merkmal des Körpers (d. i. des Materiellen) angiebt, ist bloß diejenige Wirkungsart, welche allen Körpern ohne Ausnahme zukommt, nämlich die mechanische. Diese Allgemeinheit, vermöge deren sie zum Begriff eines Körpers gehört und aus diesem Begriff a priori folgt, daher auch nicht weggedacht werden kann, ohne ihn selbst aufzuheben, ist es allein, die sie vor andern Wirkungsarten, wie die elektrische, die chemische, [56] die leuchtende, die wärmende, auszeichnet. Diese Raumerfüllung, oder mechanische Wirkungsart, hat Kant sehr richtig zerlegt in Repulsions- und Attraktions-Kraft, wie man eine gegebene mechanische Kraft, durch das Parallelogramm der Kräfte, in zwei andere zerlegt. Doch ist jenes im Grunde nur die besonnene Analyse des Phänomens in seine Bestandtheile. Beide Kräfte im Verein stellen den Körper innerhalb seiner Gränzen, d. h. in bestimmtem Volumen dar, während die eine allein ihn ins Unendliche zerstreuend auflösen, die andere allein ihn in einen Punkt kontrahiren würde. Dieses gegenseitigen Balancements, oder Neutralisation, ungeachtet, wirkt der Körper noch mit der ersten Kraft repellirend auf andere Körper, die ihm den Raum streitig machen, und mit der andern attrahirend auf alle Körper überhaupt, in der Gravitation; so daß die zwei Kräfte doch nicht in ihrem Produkt, dem Körper, erlöschen, wie etwan zwei in entgegengesetzter Richtung gleich wirkende Stoßkräfte, oder + E und — E, oder Oxygen und Hydrogen im Wasser. Daß Undurchdringlichkeit und Schwere wirklich genau zusammenhängen, bezeugt, obwohl wir sie in Gedanken trennen können, ihre empirische Unzertrennlichkeit, indem nie eine ohne die andere auftritt.

Ich darf jedoch nicht unerwähnt lassen, daß die hier angezogene Lehre Kants, welche den Grundgedanken des zweiten Hauptstücks seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", also der Dynamik, ausmacht, bereits vor Kant deutlich und ausführlich dargelegt war, von Priestley, in seinen so vortrefflichen Disquisitions on matter and spirit, Sect. 1 et 2, welches Buch 1777, in der zweiten Auflage 1782, erschien, während jene Metaphysischen Anfangsgründe von 1786 sind. Unbewußte Reminiscenzen lassen sich allenfalls bei Nebengedanken,

Praedicabilia a priori

der Zeit.	des Raumes.	der Materie.
1) Es giebt nur eine Zeit, und alle verschiedenen Zeiten sind Theile derselben.	1) Es giebt nur einen Raum, und alle verschiedenen Räume sind Theile desselben.	1) Es giebt nur eine Materie, und alle verschiedenen Stoffe sind verschiedene Zustände derselben: als solche heißt sie Substanz.
2) Verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander.	2) Verschiedene Räume sind nicht nach einander, sondern zugleich.	2) Verschiedenartige Materien (Stoffe) sind es nicht durch die Substanz, sondern durch die Accidenzien.
3) Die Zeit läßt sich nicht wegdenken, jedoch Alles aus ihr.	3) Der Raum läßt sich nicht wegdenken, jedoch Alles aus ihm.	3) Vernichtung der Materie läßt sich nicht denken, jedoch die aller ihrer Formen und Qualitäten.
4) Die Zeit hat drei Abschnitte: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche zwei Richtungen mit einem Indifferenzpunkt bilden.	4) Der Raum hat drei Dimensionen: Höhe, Breite und Länge.	4) Die Materie existirt, d. i. wirkt, nach allen Dimensionen des Raumes und durch die ganze Länge der Zeit, wodurch sie Beide vereinigt und dadurch erfüllt: hierin besteht ihr Wesen: sie ist also durch und durch Kausalität.
5) Die Zeit ist ins Unendliche theilbar.	5) Der Raum ist ins Unendliche theilbar.	5) Die Materie ist ins Unendliche theilbar.
6) Die Zeit ist homogen und ein Continuum: d. h. kein Theil derselben ist vom andern verschieden, noch durch etwas, das nicht Zeit wäre, getrennt.	6) Der Raum ist homogen und ein Continuum: d. h. kein Theil desselben ist vom andern verschieden, noch durch etwas, das nicht Raum wäre, getrennt.	6) Die Materie ist homogen und ein Continuum: d. h. sie besteht nicht aus ursprünglich verschiedenartigen (Homoiomerien), noch ursprünglich getrennten Theilen (Atome); ist also nicht zusammengesetzt aus Theilen, die wesentlich durch etwas, das nicht Materie wäre, getrennt wären.
7) Die Zeit hat keinen Anfang noch Ende, sondern aller Anfang und Ende ist in ihr.	7) Der Raum hat keine Gränzen, sondern alle Gränzen sind in ihm.	7) Die Materie hat keinen Ursprung noch Untergang, sondern alles Entstehn und Vergehn ist an ihr.
8) Vermöge der Zeit zählen wir.	8) Vermöge des Raumes messen wir.	8) Vermöge der Materie wägen wir.
9) Der Rhythmus ist allein in der Zeit.	9) Die Symmetrie ist allein im Raume.	9) Das Aequilibrium ist allein in der Materie.
10) Wir erkennen die Gesetze der Zeit a priori.	10) Wir erkennen die Gesetze des Raumes a priori.	10) Wir erkennen die Gesetze der Substanz aller Accidenzien a priori.
11) Die Zeit ist a priori, wiewohl nur unter dem Bilde einer Linie, anschaubar.	11) Der Raum ist a priori unmittelbar anschaubar.	11) Die Materie wird a priori bloß gedacht.
12) Die Zeit hat keinen Bestand, sondern vergeht sobald sie daist.	12) Der Raum kann nie vergehn, sondern besteht allezeit.	12) Die Accidenzien wechseln, die Substanz beharrt.
13) Die Zeit ist rastlos.	13) Der Raum ist unbeweglich.	13) Die Materie ist gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung, d. h. zu keinem von Beiden ursprünglich geneigt.
14) Alles was in der Zeit ist hat eine Dauer.	14) Alles was im Raum ist hat einen Ort.	14) Alles Materielle hat eine Wirksamkeit.
15) Die Zeit hat keine Dauer, sondern alle Dauer ist in ihr, und ist das Beharren des Bleibenden, im Gegensatz ihres rastlosen Laufes.	15) Der Raum hat keine Bewegung, sondern alle Bewegung ist in ihm, und ist der Ortwechsel des Beweglichen, im Gegensatz seiner unerschütterlichen Ruhe.	15) Die Materie ist das Beharrende in der Zeit und das Bewegliche im Raum: durch den Vergleich des Ruhenden mit dem Bewegten messen wir die Dauer.
16) Alle Bewegung ist nur in der Zeit möglich.	16) Alle Bewegung ist nur im Raum möglich.	16) Alle Bewegung ist nur der Materie möglich.

Praedicabilia a priori

der Zeit.	des Raumes.	der Materie.
17) Die Geschwindigkeit ist, bei gleichem Raum, im umgekehrten Verhältniß der Zeit.	17) Die Geschwindigkeit ist, bei gleicher Zeit, in geradem Verhältniß des Raumes.	17) Die Größe der Bewegung ist, bei gleicher Geschwindigkeit, im geraden geometrischen Verhältniß der Materie (Masse).
18) Meßbar ist die Zeit nicht direkte, durch sich selbst, sondern nur indirekte, durch die Bewegung, als welche in Raum und Zeit zugleich ist: so mißt die Bewegung der Sonne und der Uhr die Zeit.	18) Meßbar ist der Raum direkte durch sich selbst, und indirekte durch die Bewegung, als welche in Zeit und Raum zugleich ist: daher z. B. eine Stunde Weges, und die Entfernung der Fixsterne ausgedrückt durch so viel Jahre Lauf des Lichts.	18) Meßbar, d. h. ihrer Quantität nach bestimmbar, ist die Materie als solche (die Masse) nur indirekt, nämlich allein durch die Größe der Bewegung, welche sie empfängt und giebt, indem sie fortgestoßen, oder angezogen wird.
19) Die Zeit ist allgegenwärtig: jedes Zeittheil ist überall, d. h. im ganzen Raum, zugleich.	19) Der Raum ist ewig: jeder Theil desselben ist allezeit.	19) Die Materie ist absolut: d. h. sie kann nicht entstehn noch vergehn, ihr Quantum also weder vermehrt noch vermindert werden.
20) In der Zeit für sich allein wäre Alles nach einander.	20) Im Raum für sich allein wäre Alles zugleich.	20), 21) Die Materie vereint die bestandlose Flucht der Zeit mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes: daher ist sie die beharrende Substanz der wechselnden Accidenzien. Diesen Wechsel bestimmt, für jeden Ort zu jeder Zeit, die Kausalität, welche eben dadurch Zeit und Raum verbindet und das ganze Wesen der Materie ausmacht.
21) Die Zeit macht den Wechsel der Accidenzien möglich.	21) Der Raum macht das Beharren der Substanz möglich.	
22) Jeder Theil der Zeit enthält alle Theile der Materie.	22) Kein Theil des Raumes enthält mit dem andern die selbe Materie.	22) Denn die Materie ist sowohl beharrend, als undurchdringlich.
23) Die Zeit ist das Principium individuationis.	23) Der Raum ist das Principium individuationis.	23) Die Individuen sind materiell.
24) Das Jetzt ist ohne Dauer.	24) Der Punkt ist ohne Ausdehnung.	24) Das Atom ist ohne Realität.
25) Die Zeit an sich ist leer und bestimmungslos.	25) Der Raum an sich ist leer und bestimmungslos.	25) Die Materie an sich ist ohne Form und Qualität, desgleichen träge, d. h. gegen Ruhe oder Bewegung gleichgültig, also bestimmungslos.
26) Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorhergegangenen, und ist nur sofern dieser aufgehört hat zu seyn. (Satz vom Grunde des Seyns in der Zeit. — Siehe meine Abhandlung über den Satz vom Grunde.)	26) Durch die Lage jeder Gränze im Raum gegen irgend eine andere ist auch ihre Lage gegen jede mögliche durchaus streng bestimmt. — (Satz vom Grunde des Seyns im Raum.)	26) Jede Veränderung an der Materie kann nur eintreten vermöge einer andern, ihr vorhergegangenen: daher ist eine erste Veränderung und also auch ein erster Zustand der Materie so undenkbar, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raums. — (Satz vom Grunde des Werdens.)
27) Die Zeit macht die Arithmetik möglich.	27) Der Raum macht die Geometrie möglich.	27) Die Materie, als das Bewegliche im Raum, macht die Phoronomie möglich.
28) Das Einfache der Arithmetik ist die Einheit.	28) Das Einfache der Geometrie ist der Punkt.	28) Das Einfache der Phoronomie ist das Atom.

sinnreichen Einfällen, Gleichnissen u. dgl. annehmen, nicht aber bei Haupt- und Grund-Gedanken. Sollen wir also glauben, daß Kant jenen so wichtigen Gedanken eines Andern sich stillschweigend zugeeignet habe? Und dies aus einem damals noch neuen Buch? Oder aber, daß dieses Buch ihm unbekannt gewesen und der selbe Gedanke binnen kurzer Zeit in zwei Köpfen entsprungen sei? — Auch die Erklärung, welche Kant, in den [57] „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (erste Auflage S. 88, Rosenkranzische Ausgabe S. 384), vom eigentlichen Unterschiede des Flüssigen vom Festen giebt, ist im Wesentlichen schon zu finden in Kaspar Friedr. Wolffs „Theorie von der Generation", Berlin 1764, S. 132. Was sollen wir aber sagen, wenn wir Kants wichtigste und glänzendeste Grundlehre, die von der Idealität des Raumes und der bloß phänomenalen Existenz der Körperwelt, schon dreißig Jahre früher ausgesprochen finden von Maupertuis? wie Dies des Näheren zu ersehn ist aus Frauenstädt's Briefen über meine Philosophie, Brief 14. Maupertuis spricht diese paradoxe Lehre so entschieden und doch ohne Hinzufügung eines Beweises aus, daß man vermuthen muß, auch er habe sie wo anders hergenommen. Es wäre sehr wünschenswerth, daß man der Sache weiter nachforschte; und da dies mühsame und weitläuftige Untersuchungen erfordert, so könnte wohl irgend eine Deutsche Akademie eine Preisfrage darüber aufstellen. Wie Kant hier zu Priestley, vielleicht auch zu Kaspar Wolff, und zu Maupertuis oder dessen Vordermann, so steht zu ihm Laplace, dessen bewunderungswürdige und gewiß richtige Lehre vom Ursprung des Planetensystems, dargelegt in seiner Exposition du système du monde Liv. V, c. 2, der Hauptsache und den Grundgedanken nach, ungefähr funfzig Jahr früher, nämlich 1755, vorgetragen war von Kant, in seiner „Naturgeschichte und Theorie des Himmels", und vollkommener 1763 in seinem „Einzig möglichen Beweisgrund des Daseyns Gottes", Kap. 7; und da er in letzterer Schrift auch zu verstehn giebt, daß Lambert in seinen „Kosmologischen Briefen", 1761, jene Lehre stillschweigend von ihm entlehnt habe, diese Briefe aber, um die selbe Zeit, auch französisch erschienen sind (Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers); so müssen wir annehmen, daß Laplace jene Kantische Lehre gekannt

hat. Zwar stellt er, wie es seinen tiefern astronomischen Kenntnissen angemessen ist, die Sache gründlicher, schlagender, ausführlicher und doch einfacher dar, als Kant: aber in der Hauptsache ist sie schon bei diesem deutlich vorhanden, und würde, bei der hohen Wichtigkeit der Sache, allein hinreichend seyn, seinen Namen unsterblich zu machen. — Es muß uns höchlich betrüben, wenn wir die Köpfe ersten Ranges einer Unredlichkeit verdächtig finden, [58] die selbst denen des letzten zur Schande gereicht; indem wir fühlen, daß einem reichen Mann Diebstahl noch weniger zu verzeihen wäre, als einem armen. Wir dürfen aber nicht dazu schweigen: denn hier sind wir die Nachwelt und müssen gerecht seyn; wie wir hoffen, daß auch gegen uns einst die Nachwelt gerecht seyn werde. Daher will ich zu jenen Fällen noch als drittes Seitenstück anführen, daß die Grundgedanken der „Metamorphose der Pflanzen", von Goethe, bereits 1764 ausgesprochen waren von Kaspar Friedrich Wolff in seiner „Theorie von der Generation", S. 148, 229, 243 u. s. w. — Ja, ist es denn anders mit dem Gravitationssystem? dessen Entdeckung, auf dem Europäischen Festlande, noch immer dem Neuton zugeschrieben wird; während in England wenigstens die Gelehrten sehr wohl wissen, daß sie dem Robert Hooke angehört, welcher sie schon im Jahr 1666, in einer Communication to the Royal Society, zwar nur als Hypothese und ohne Beweis, aber ganz deutlich darlegte. Die Hauptstelle aus dieser ist abgedruckt in Dugald Stewart's Philosophy of the human mind, Vol. 2, p. 434, und wahrscheinlich aus R. Hooke's Posthumous works entnommen. Den Hergang der Sache und wie Neuton dabei ins Gedränge kam, findet man auch in der Biographie universelle, article Neuton. Als ausgemachte Sache wird Hooke's Priorität behandelt in einer kurzen Geschichte der Astronomie, Quarterly review, August 1828. Das Ausführlichere über diesen Gegenstand findet man in meinen Parergis, Bd. II, § 86. Die Geschichte vom Fall eines Apfels ist ein eben so grundloses, als beliebtes Mährchen und ohne alle Auktorität.

2) Zu Nr. 18 der Materie.

Die Größe der Bewegung (quantitas motus, schon bei Cartesius) ist das Produkt der Masse in die Geschwindigkeit.

Dieses Gesetz begründet nicht nur in der Mechanik die Lehre vom Stoß, sondern auch in der Statik die Lehre vom Gleichgewicht. Aus der Stoßkraft, welche zwei Körper, bei gleicher Geschwindigkeit, äußern, läßt sich das Verhältniß ihrer Massen zu einander bestimmen: so wird von zwei gleich schnell schlagenden Hämmern der von größerer Masse den Nagel tiefer in die Wand, oder den Pfahl tiefer in die Erde treiben. Z. B. [59] ein Hammer, dessen Gewicht sechs Pfund ist, wird, bei einer Geschwindigkeit=6, so viel wirken wie ein Hammer von drei Pfund, bei einer Geschwindigkeit=12: denn in beiden Fällen ist die Größe der Bewegung=36. Von zwei gleich schnell rollenden Kugeln wird die von größerer Masse eine dritte ruhende Kugel weiter fortstoßen, als die von kleinerer Masse es kann: weil die Masse der ersteren, multiplicirt mit der gleichen Geschwindigkeit, ein größeres Quantum der Bewegung ergiebt. Die Kanone reicht weiter als die Flinte, weil dort die gleiche Geschwindigkeit, einer viel größern Masse mitgetheilt, ein viel größeres Quantum Bewegung liefert, welches der ermattenden Einwirkung der Schwere länger widersteht. Aus dem nämlichen Grunde wird der selbe Arm eine bleierne Kugel weiter werfen, als eine steinerne von gleicher Größe, oder einen größern Stein weiter, als einen ganz kleinen. Daher auch reicht ein Kartätschenschuß nicht so weit, wie der Schuß mit der Kugel.

Das selbe Gesetz liegt der Lehre vom Hebel und von der Waage zum Grunde: denn auch hier hat die kleinere Masse, am längern Hebelarm oder Waagebalken, beim Fallen eine größere Geschwindigkeit, mit welcher multiplicirt sie der, am kürzern Arm befindlichen, größern Masse an Größe der Bewegung gleich kommen, ja, sie übertreffen kann. In dem durch das Gleichgewicht herbeigeführten Zustande der Ruhe ist jedoch diese Geschwindigkeit bloß intentionell, oder virtuell, potentiâ nicht actu, vorhanden, wirkt jedoch so gut wie actu; welches sehr merkwürdig ist.

Nach diesen in Erinnerung gebrachten Wahrheiten wird die folgende Erklärung leichter faßlich seyn.

Die Quantität einer gegebenen Materie kann überhaupt nur nach ihrer Kraft geschätzt und diese nur an ihrer Aeußerung erkannt werden. Diese Aeußerung kann, wo die

Materie bloß ihrer Quantität, nicht ihrer Qualität nach in Betracht kommt, nur eine mechaniſche ſeyn, d. h. nur beſtehn in der Bewegung, die ſie anderer Materie mittheilt. Denn erſt in der Bewegung wird die Kraft der Materie gleichſam lebendig: daher der Ausdruck lebendige Kraft für die Kraftäußerung der bewegten Materie. Demnach iſt für die Quantität gegebener Materie das alleinige Maaß die Größe ihrer Bewegung. In dieſer aber, wenn ſie gegeben iſt, tritt die Quantität der Materie noch mit dem andern Faktor derſelben, der Geſchwindigkeit, verſetzt und verſchmolzen auf: dieſer andere Faktor alſo muß ausgeſchieden werden, wenn man die Quantität der Materie (die Maſſe) erkennen will. Nun wird zwar die Geſchwindigkeit unmittelbar erkannt: denn ſie iſt $\frac{S}{T}$. Allein der andere Faktor, der durch Ausſcheidung dieſes übrig bleibt, alſo die Maſſe, iſt ſtets nur relativ erkennbar, nämlich im Vergleich mit andern Maſſen, die aber ſelbſt wieder nur mittelſt der Größe ihrer Bewegung, alſo in ihrer Verſetzung mit der Geſchwindigkeit, erkennbar ſind. Man muß alſo ein Quantum Bewegung mit dem andern vergleichen, dann aus beiden die Geſchwindigkeit abrechnen, um zu erſehn wie viel jedes derſelben ſeiner Maſſe verdankte. Dies geſchieht durch das Wägen der Maſſen gegen einander, in welchem nämlich diejenige Größe der Bewegung, welche, in jeder der beiden Maſſen, die auf beide nur nach Maaßgabe ihrer Quantität wirkende Anziehungskraft der Erde erregt, verglichen wird. Daher giebt es zwei Arten des Wägens: nämlich entweder ertheilt man den beiden zu vergleichenden Maſſen gleiche Geſchwindigkeit, um zu erſehn, welche von beiden der andern jetzt noch Bewegung mittheilt, alſo ſelbſt ein größeres Quantum derſelben hat, welches, da die Geſchwindigkeit auf beiden Seiten gleich iſt, dem andern Faktor der Größe der Bewegung, alſo der Maſſe, zuzuſchreiben iſt (Handwaage): oder aber man wägt dadurch, daß man unterſucht, wie viel Geſchwindigkeit die eine Maſſe mehr erhalten muß, als die andere hat, um dieſer an Größe der Bewegung gleich zu kommen, mithin von ihr ſich keine mehr mittheilen zu laſſen; da dann in dem Verhältniß, wie ihre Geſchwindigkeit die der andern übertreffen muß, ihre Maſſe,

[60]

d. h. die Quantität ihrer Materie, geringer iſt, als die der andern (Schnellwaage). Dieſe Schätzung der Maſſen durch Wägen beruht auf dem günſtigen Umſtand, daß die bewegende Kraft, an ſich ſelbſt, auf beide ganz gleichmäßig wirkt, und jede von beiden in der Lage iſt, ihren Ueberſchuß an Größe der Bewegung unmittelbar der andern mitzutheilen, wodurch er ſichtbar wird.

[61] Das Weſentliche dieſer Lehren iſt längſt, von Neuton und Kant, ausgeſprochen worden, aber durch den Zuſammenhang und die Klarheit dieſer Darſtellung glaube ich denſelben eine Faßlichkeit verliehen zu haben, welche Jedem die Einſicht zugänglich macht, die ich zur Rechtfertigung des Satzes Nr. 18 nöthig erachtete.

Zweite Hälfte.

Die Lehre von der abstrakten Vorstellung, oder dem Denken.

Kapitel 5*).

Vom vernunftlosen Intellekt.

[62] Eine vollkommene Kenntniß des Bewußtseyns der Thiere müßte möglich seyn; sofern wir es durch bloße Wegnahme gewisser Eigenschaften des unserigen konstruiren können. Jedoch greift in dasselbe andererseits der Instinkt ein, welcher in allen Thieren entwickelter, als im Menschen ist, und in einigen bis zum Kunsttriebe geht.

Die Thiere haben Verstand, ohne Vernunft zu haben, mithin anschauliche, aber keine abstrakte Erkenntniß: sie apprehendiren richtig, fassen auch den unmittelbaren Kausalzusammenhang auf, die obern Thiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette; jedoch denken sie eigentlich nicht. Denn ihnen mangeln die Begriffe, d. h. die abstrakten Vorstellungen. Hievon aber ist die nächste Folge der Mangel eines eigentlichen Gedächtnisses, welchem selbst die klügsten Thiere noch unterliegen, und dieser eben begründet hauptsächlich den Unterschied zwischen ihrem Bewußtseyn und dem menschlichen. Die vollkommene Besonnenheit

*) Dieses Kapitel, mit sammt dem folgenden, steht in Beziehung auf § 8 und 9 des ersten Bandes.

[63] nämlich beruht auf dem deutlichen Bewußtseyn der Vergangenheit und der eventuellen Zukunft als solcher und im Zusammenhange mit der Gegenwart. Das hiezu erforderte eigentliche Gedächtniß ist daher eine geordnete, zusammenhängende, denkende Rückerinnerung: eine solche aber ist nur möglich mittelst allgemeiner Begriffe, deren Hülfe sogar das ganz Individuelle bedarf, um in seiner Ordnung und Verkettung zurückgerufen zu werden. Denn die unübersehbare Menge gleichartiger und ähnlicher Dinge und Begebenheiten, in unserm Lebenslauf, läßt nicht unmittelbar eine anschauliche und individuelle Rückerinnerung jedes Einzelnen zu, als für welche weder die Kräfte der umfassendesten Erinnerungsfähigkeit, noch unsere Zeit ausreichen würde: daher kann dies Alles nur aufbewahrt werden mittelst Subsumtion unter allgemeine Begriffe und daraus entstehende Zurückführung auf verhältnißmäßig wenige Sätze, mittelst welcher wir sodann eine geordnete und genügende Uebersicht unserer Vergangenheit beständig zu Gebote haben. Bloß einzelne Scenen der Vergangenheit können wir uns anschaulich vergegenwärtigen; aber der seitdem verflossenen Zeit und ihres Inhalts sind wir uns bloß in abstracto bewußt, mittelst Begriffen von Dingen und Zahlen, welche nun Tage und Jahre, nebst deren Inhalt, vertreten. Das Erinnerungsvermögen der Thiere hingegen ist, wie ihr gesammter Intellekt, auf das Anschauliche beschränkt und besteht zunächst bloß darin, daß ein wiederkehrender Eindruck sich als bereits dagewesen ankündigt, indem die gegenwärtige Anschauung die Spur einer frühern auffrischt: ihre Erinnerung ist daher stets durch das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieses regt aber eben deshalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erscheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterscheidet Freunde und Feinde, findet den ein Mal zurückgelegten Weg, die schon besuchten Häuser, leicht wieder, und wird durch den Anblick des Tellers, oder den des Stocks, sogleich in die entsprechende Stimmung versetzt. Auf der Benutzung dieses anschauenden Erinnerungsvermögens und der bei den Thieren überaus starken Macht der Gewohnheit beruhen alle Arten der Abrichtung: diese ist daher von der menschlichen Erziehung gerade so verschieden, wie Anschauen von Denken. Auch wir sind, in einzelnen Fällen, wo

das eigentliche Gedächtniß seinen Dienst versagt, auf jene bloß [64]
anschauende Rückerinnerung beschränkt, wodurch wir den Unterschied beider aus eigener Erfahrung ermessen können: z. B. beim Anblick einer Person, die uns bekannt vorkommt, ohne daß wir uns erinnern, wann und wo wir sie gesehn haben; desgleichen, wann wir einen Ort betreten, an welchem wir in früher Kindheit, also bei noch unentwickelter Vernunft, gewesen, solches daher ganz vergessen haben, jetzt aber doch den Eindruck des Gegenwärtigen als eines bereits Dagewesenen empfinden. Dieser Art sind alle Erinnerungen der Thiere. Nur kommt noch hinzu, daß, bei den klügsten, dieses bloß anschauende Gedächtniß sich bis zu einem gewissen Grade von Phantasie steigert, welche ihm wieder nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hunde das Bild des abwesenden Herrn vorschwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn, bei längerem Ausbleiben, überall sucht. Auf dieser Phantasie beruhen auch seine Träume. Das Bewußtseyn der Thiere ist demnach eine bloße Succession von Gegenwarten, deren jede aber nicht vor ihrem Eintritt als Zukunft, noch nach ihrem Verschwinden als Vergangenheit dasteht; als welches das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseyns ist. Daher eben haben die Thiere auch unendlich weniger zu leiden, als wir, weil sie keine andern Schmerzen kennen, als die, welche die Gegenwart unmittelbar herbeiführt. Die Gegenwart ist aber ausdehnungslos; hingegen Zukunft und Vergangenheit, welche die meisten Ursachen unserer Leiden enthalten, sind weit ausgedehnt, und zu ihrem wirklichen Inhalt kommt noch der bloß mögliche, wodurch dem Wunsch und der Furcht sich ein unabsehbares Feld öffnet: von diesen hingegen ungestört genießen die Thiere jede auch nur erträgliche Gegenwart ruhig und heiter. Sehr beschränkte Menschen mögen ihnen hierin nahe kommen. Ferner können die Leiden, welche rein der Gegenwart angehören, bloß physische seyn. Sogar den Tod empfinden eigentlich die Thiere nicht: erst bei seinem Eintritt könnten sie ihn kennen lernen; aber dann sind sie schon nicht mehr. So ist denn das Leben des Thieres eine fortgesetzte Gegenwart. Es lebt dahin ohne Besinnung und geht stets ganz in der Gegenwart auf: selbst der große Haufen der Menschen lebt mit sehr geringer Besinnung. Eine andere Folge der dargelegten Beschaffenheit des Intellekts der Thiere ist der

[65] genaue Zusammenhang ihres Bewußtseyns mit ihrer Umgebung. Zwischen dem Thiere und der Außenwelt steht nichts: zwischen uns und dieser stehn aber immer noch unsere Gedanken über dieselbe, und machen oft uns ihr, oft sie uns unzugänglich. Nur bei Kindern und sehr rohen Menschen wird diese Vormauer bisweilen so dünn, daß um zu wissen, was in ihnen vorgeht, man nur zu sehn braucht, was um sie vorgeht. Daher auch sind die Thiere weder des Vorsatzes, noch der Verstellung fähig: sie haben nichts im Hinterhalt. In dieser Hinsicht verhält sich der Hund zum Menschen, wie ein gläserner zu einem metallenen Becher, und dies trägt viel bei ihn uns so werth zu machen: denn es gewährt uns ein großes Ergötzen, alle unsere Neigungen und Affekte, die wir so oft verhehlen, in ihm bloß und baar zu Tage gelegt zu sehn. Ueberhaupt spielen die Thiere gleichsam stets mit offen hingelegten Karten: daher sehn wir mit so vielem Vergnügen ihrem Thun und Treiben unter einander zu, sowohl wenn sie der selben, wie wenn sie verschiedenen Species angehören. Ein gewisses Gepräge von Unschuld charakterisirt dasselbe, im Gegensatz des menschlichen Thuns, als welches, durch den Eintritt der Vernunft, und mit ihr der Besonnenheit, der Unschuld der Natur entrückt ist. Dafür aber hat es durchweg das Gepräge der Vorsätzlichkeit, deren Abwesenheit, und mithin das Bestimmtwerden durch den augenblicklichen Impuls, den Grundcharakter alles thierischen Thuns ausmacht. Eines eigentlichen Vorsatzes nämlich ist kein Thier fähig; ihn zu fassen und zu befolgen ist das Vorrecht des Menschen, und ein höchst folgenreiches. Zwar kann ein Instinkt, wie der der Zugvögel, oder der der Bienen, ferner auch ein bleibender, anhaltender Wunsch, eine Sehnsucht, wie die des Hundes nach seinem abwesenden Herrn, den Schein des Vorsatzes hervorbringen, ist jedoch mit diesem nicht zu verwechseln. — Alles Dieses nun hat seinen letzten Grund in dem Verhältniß zwischen dem menschlichen und dem thierischen Intellekt, welches sich auch so ausdrücken läßt: die Thiere haben bloß eine unmittelbare Erkenntniß, wir neben dieser auch eine mittelbare; und der Vorzug, den in manchen Dingen, z. B. in der Trigonometrie und Analysis, im Wirken durch Maschinen statt durch Handarbeit u. s. w., das Mittelbare [66] vor dem Unmittelbaren hat, findet auch hier Statt. Diesemnach

wieder kann man sagen: die Thiere haben bloß einen einfachen Intellekt, wir einen doppelten; nämlich neben dem anschauenden noch den denkenden; und die Operationen beider gehn oft unabhängig von einander vor sich: wir schauen Eines an und denken an ein Anderes; oft wiederum greifen sie in einander. Diese Bezeichnung der Sache macht die oben erwähnte wesentliche Offenheit und Naivetät der Thiere, im Gegensatz der menschlichen Versteckheit, besonders begreiflich.

Inzwischen ist das Gesetz Natura non facit saltus auch in Hinsicht auf den Intellekt der Thiere nicht ganz aufgehoben; wenn gleich der Schritt vom thierischen zum menschlichen Intellekt wohl der weiteste ist, den die Natur, bei Hervorbringung ihrer Wesen, gethan hat. Eine schwache Spur von Reflexion, von Vernunft, von Wortverständniß, von Denken, von Vorsatz, von Ueberlegung, giebt sich in den vorzüglichsten Individuen der obersten Thiergeschlechter allerdings bisweilen kund, zu unserer jedesmaligen Verwunderung. Die auffallendesten Züge der Art hat der Elephant geliefert, dessen sehr entwickelter Intellekt noch durch die Uebung und Erfahrung einer bisweilen zweihundertjährigen Lebensdauer erhöht und unterstützt wird. Von Prämeditation, welche uns an Thieren stets am meisten überrascht, hat er öfter unverkennbare Zeichen gegeben, die daher in allbekannten Anekdoten aufbewahrt sind: besonders gehört dahin die von dem Schneider, an welchem er, wegen eines Nadelstiches, Rache nahm. Ich will jedoch ein Seitenstück zu derselben, weil es den Vorzug hat, durch gerichtliche Untersuchung beglaubigt zu seyn, hier der Vergessenheit entreißen. Zu Morpeth, in England, wurde, am 27. August 1830, eine Coroners inquest gehalten, über den von seinem Elephanten getödteten Wärter Baptist Bernhard: aus dem Zeugenverhör ergab sich, daß er zwei Jahre vorher den Elephanten gröblich beleidigt und jetzt dieser, ohne Anlaß, aber bei günstiger Gelegenheit, ihn plötzlich gepackt und zerschmettert hatte. (Siehe den Spectator und andere Englische Zeitungen jener Tage.) Zur speciellen Kenntniß des Intellekts der Thiere empfehle ich das vortreffliche Buch des Leroy, Sur l'intelligence des animaux, nouv. éd. 1802.

Kapitel 6.

Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkenntniß.

[67] Der äußere Eindruck auf die Sinne, sammt der Stimmung, die er allein und für sich in uns hervorruft, verschwindet mit der Gegenwart der Dinge. Jene Beiden können daher nicht selbst die eigentliche Erfahrung ausmachen, deren Belehrung für die Zukunft unser Handeln leiten soll. Das Bild jenes Eindrucks, welches die Phantasie aufbewahrt, ist schon sogleich schwächer als er selbst, schwächt sich täglich mehr ab und verlischt mit der Zeit ganz. Weder jenem augenblicklichen Verschwinden des Eindrucks, noch dem allmäligen seines Bildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit, ist nur Eines: der Begriff. In ihm also muß die belehrende Erfahrung niedergelegt seyn, und er allein eignet sich zum sichern Lenker unserer Schritte im Leben. Daher sagt Seneka mit Recht: Si vis omnia tibi subjicere, te subjice rationi (ep. 37). Und ich füge hinzu, daß, um im wirklichen Leben den Andern überlegen zu seyn, überlegt seyn, d. h. nach Begriffen verfahren, die unerläßliche Bedingung ist. Ein so wichtiges Werkzeug der Intelligenz, wie der Begriff ist, kann offenbar nicht identisch seyn mit dem Wort, diesem bloßen Klang, der als Sinneseindruck mit der Gegenwart, oder als Gehörphantasma mit der Zeit verklänge. Dennoch ist der Begriff eine Vorstellung, deren deutliches Bewußtseyn und deren Aufbewahrung an das Wort gebunden ist: daher benannten die Griechen Wort, Begriff, Verhältniß, Gedanken und Vernunft mit dem Namen des Ersteren: ὁ λογος. Dennoch ist der Begriff sowohl von dem Worte, an welches er geknüpft ist, als auch von den Anschauungen, aus denen er entstanden, völlig verschieden. Er ist ganz anderer Natur, als diese Sinneseindrücke. Jedoch vermag er alle Resultate der Anschauung in sich aufzunehmen, um sie, auch nach dem längsten Zeitraum, unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben: erst hiedurch entsteht die Erfahrung. Aber nicht das Angeschaute, noch das dabei Empfundene, bewahrt der Begriff auf, sondern dessen Wesentliches, Essentielles, in ganz veränderter [68] Gestalt, und doch als genügenden Stellvertreter Jener. So lassen

sich die Blumen nicht aufbewahren, aber ihr ätherisches Oel, ihre Essenz, mit gleichem Geruch und gleichen Kräften. Das Handeln, welches richtige Begriffe zur Richtschnur gehabt hat, wird, im Resultat, mit der beabsichtigten Wirklichkeit zusammentreffen. — Den unschätzbaren Werth der Begriffe, und folglich der Vernunft, kann man ermessen, wenn man auf die unendliche Menge und Verschiedenheit von Dingen und Zuständen, die nach und neben einander dasind, den Blick wirft und nun bedenkt, daß Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältniß, wann und wo es auch gewesen seyn mag, zu unserer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnißmäßig wenige Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen befassen und vertreten. — Beim eigenen Nachdenken ist die Abstraktion ein Abwerfen unnützen Gepäckes, zum Behuf leichterer Handhabung der zu vergleichenden und darum hin und her zu werfenden Erkenntnisse. Man läßt nämlich dabei das viele Unwesentliche, daher nur Verwirrende, der realen Dinge weg, und operirt mit wenigen, aber wesentlichen, in abstracto gedachten Bestimmungen. Aber eben weil die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslassen vorhandener Bestimmungen entstehn und daher je allgemeiner, desto leerer sind, beschränkt der Nutzen jenes Verfahrens sich auf die Verarbeitung unserer bereits erworbenen Erkenntnisse, zu der auch das Schließen aus den in ihnen enthaltenen Prämissen gehört. Neue Grundeinsichten hingegen sind nur aus der anschaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntniß zu schöpfen, mit Hülfe der Urtheilskraft. — Weil ferner Inhalt und Umfang der Begriffe in entgegengesetztem Verhältnisse stehn, also je mehr unter einem Begriff, desto weniger in ihm gedacht wird; so bilden die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie, vom speciellsten bis zum allgemeinsten, an deren unterm Ende der scholastische Realismus, am obern der Nominalismus beinahe Recht behält. Denn der speciellste Begriff ist schon beinahe das Individuum, also beinahe real: und der allgemeinste Begriff, z. B. das Seyn (d. i. der Infinitiv der Kopula), beinahe nichts als ein Wort. Daher auch sind philosophische Systeme, die sich innerhalb solcher sehr allgemeinen Begriffe halten, ohne auf das Reale herabzukommen, beinahe bloßer Wortkram. [69]

Denn da alle Abstraktion im bloßen Wegdenken besteht; so behält man, je weiter man sie fortsetzt, desto weniger übrig. Wenn ich daher solche moderne Philosopheme lese, die sich in lauter sehr weiten Abstraktis fortbewegen; so kann ich bald, trotz aller Aufmerksamkeit, fast nichts mehr dabei denken; weil ich eben keinen Stoff zum Denken erhalte, sondern mit lauter leeren Hülsen operiren soll, welches eine Empfindung giebt, der ähnlich, die beim Versuch sehr leichte Körper zu werfen entsteht: die Kraft nämlich und auch die Anstrengung ist da; aber es fehlt am Objekt, sie aufzunehmen, um das andere Moment der Bewegung herzustellen. Wer dies erfahren will, lese die Schriften der Schellingianer und, noch besser, der Hegelianer. — Einfache Begriffe müßten eigentlich solche seyn, die unauflösbar wären; demnach sie nie das Subjekt eines analytischen Urtheils seyn könnten: dies halte ich für unmöglich; da, wenn man einen Begriff denkt, man auch seinen Inhalt muß angeben können. Was man als Beispiele von einfachen Begriffen anzuführen pflegt, sind gar nicht mehr Begriffe, sondern theils bloße Sinnesempfindungen, wie etwan die einer bestimmten Farbe, theils die a priori uns bewußten Formen der Anschauung; also eigentlich die letzten Elemente der anschauenden Erkenntniß. Diese selbst aber ist für das System aller unserer Gedanken Das, was in der Geognosie der Granit ist, der letzte feste Boden, der Alles trägt und über den man nicht hinaus kann. Zur Deutlichkeit eines Begriffes nämlich ist erfordert, nicht nur, daß man ihn in seine Merkmale zerlegen, sondern auch daß man diese, falls auch sie Abstrakta sind, abermals analysiren könne, und so immerfort, bis man zur anschauenden Erkenntniß herabgelangt, mithin auf konkrete Dinge hinweist, durch deren klare Anschauung man die letzten Abstrakta belegt und dadurch diesen, wie auch allen auf ihnen beruhenden höhern Abstraktionen, Realität zusichert. Daher ist die gewöhnliche Erklärung, der Begriff sei deutlich, sobald man seine Merkmale angeben kann, nicht ausreichend: denn die Zerlegung dieser Merkmale führt vielleicht immerfort nur auf Begriffe, ohne daß zuletzt Anschauungen zum Grunde lägen, welche allen jenen Begriffen Realität ertheilten. Man nehme z. B. den Begriff „Geist" und analysire ihn in seine [70] Merkmale, „ein denkendes, wollendes, immaterielles, einfaches,

keinen Raum füllendes, unzerstörbares Wesen"; so ist dabei doch nichts Deutliches gedacht; weil die Elemente dieser Begriffe sich nicht durch Anschauungen belegen lassen: denn ein denkendes Wesen ohne Gehirn ist wie ein verdauendes Wesen ohne Magen. Klar sind eigentlich nur Anschauungen, nicht Begriffe: diese können höchstens deutlich seyn. Darum auch hat man, so absurd es war, „klar und verworren" zu einander gestellt und als synonym gebraucht, als man die anschauende Erkenntniß für eine nur verworrene abstrakte erklärte, weil nämlich diese letztere die allein deutliche wäre. Dies hat zuerst Duns Skotus gethan, aber auch noch Leibnitz hat im Grunde diese Ansicht, als auf welcher seine Identitas indiscernibilium beruht: man sehe Kants Widerlegung derselben, S. 275 der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft".

Die oben berührte enge Verbindung des Begriffs mit dem Wort, also der Sprache mit der Vernunft, beruht im letzten Grunde auf Folgendem. Unser ganzes Bewußtseyn, mit seiner innern und äußern Wahrnehmung, hat durchweg die Zeit zur Form. Die Begriffe hingegen, als durch Abstraktion entstandene, völlig allgemeine und von allen einzelnen Dingen verschiedene Vorstellungen, haben, in dieser Eigenschaft, ein zwar gewissermaaßen objektives Daseyn, welches jedoch keiner Zeitreihe angehört. Daher müssen sie, um in die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewußtseyns treten, mithin in eine Zeitreihe eingeschoben werden zu können, gewissermaaßen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualisirt und daher an eine sinnliche Vorstellung geknüpft werden: diese ist das Wort. Es ist demnach das sinnliche Zeichen des Begriffs und als solches das nothwendige Mittel ihn zu fixiren, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewußtseyn zu vergegenwärtigen und so eine Verbindung herzustellen zwischen der Vernunft, deren Objekte bloß allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende Universalia sind, und dem an die Zeit gebundenen, sinnlichen und insofern bloß thierischen Bewußtseyn. Nur vermöge dieses Mittels ist uns die willkürliche Reproduktion, also die Erinnerung und Aufbewahrung der Begriffe, möglich und disponibel, und erst mittelst dieser die mit denselben vorzunehmenden Operationen, also urtheilen, schließen, vergleichen, beschränken u. s. w. Zwar [71]

geschieht es bisweilen, daß Begriffe auch ohne ihre Zeichen das Bewußtseyn beschäftigen, indem wir mitunter eine Schlußkette so schnell durchlaufen, daß wir in solcher Zeit nicht hätten die Worte denken können. Allein dergleichen sind Ausnahmen, die eben eine große Uebung der Vernunft voraussetzen, welche sie nur mittelst der Sprache hat erlangen können. Wie sehr der Gebrauch der Vernunft an die Sprache gebunden ist, sehn wir an den Taubstummen, welche, wenn sie keine Art von Sprache erlernt haben, kaum mehr Intelligenz zeigen, als die Orangutane und Elephanten: denn sie haben fast nur potentiâ nicht actu Vernunft.

Wort und Sprache sind also das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maschine, zugleich beschwert und hindert; so auch die Sprache: weil sie den unendlich nüancirten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewisse feste, stehende Formen zwängt und indem sie ihn fixirt, ihn zugleich fesselt. Dieses Hinderniß wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Theil beseitigt. Denn indem, bei dieser, der Gedanke aus einer Form in die andere gegossen wird, er aber in jeder seine Gestalt etwas verändert, löst er sich mehr und mehr von jeglicher Form und Hülle ab; wodurch sein selbst-eigenes Wesen deutlicher ins Bewußtseyn tritt und er auch seine ursprüngliche Modifikabilität wieder erhält. Die alten Sprachen aber leisten diesen Dienst sehr viel besser, als die neuen; weil, vermöge ihrer großen Verschiedenheit von diesen, der selbe Gedanke jetzt auf ganz andere Weise ausgedrückt werden, also eine höchst verschiedene Form annehmen muß; wozu noch kommt, daß die vollkommenere Grammatik der alten Sprachen eine künstlichere und vollkommenere Konstruktion der Gedanken und ihres Zusammenhanges möglich macht. Daher konnte ein Grieche, oder Römer, allenfalls sich an seiner Sprache genügen lassen. Aber wer nichts weiter, als so einen einzigen modernen Patois versteht, wird, im Schreiben und Reden, diese Dürftigkeit bald verrathen, indem sein Denken, an so armsälige, stereotypische Formen fest geknüpft, ungelenk und monoton ausfallen muß. Genie freilich ersetzt, wie Alles, so auch dieses, z. B. im Shakespeare.

Von dem, was ich § 9 des ersten Bandes dargelegt habe, daß nämlich die Worte einer Rede vollkommen verstanden werden, [72] ohne anschauliche Vorstellungen, Bilder in unserm Kopfe zu ver-

anlaſſen, hat ſchon eine ganz richtige und ſehr ausführliche Auseinanderſetzung Burke gegeben, in ſeiner Inquiry into the Sublime and Beautiful, P. 5, Sect. 4 et 5; allein er zieht daraus den ganz falſchen Schluß, daß wir die Worte hören, vernehmen und gebrauchen, ohne irgend eine Vorſtellung (idea) damit zu verbinden; während er hätte ſchließen ſollen, daß nicht alle Vorſtellungen (ideas) anſchauliche Bilder (images) ſind, ſondern daß gerade die, welche durch Worte bezeichnet werden müſſen, bloße Begriffe (abstract notions) und dieſe, ihrer Natur zufolge, nicht anſchaulich ſind. — Eben weil Worte bloße Allgemeinbegriffe, welche von den anſchaulichen Vorſtellungen durchaus verſchieden ſind, mittheilen, werden z. B. bei der Erzählung einer Begebenheit, zwar alle Zuhörer die ſelben Begriffe erhalten; allein wenn ſie nachher ſich den Vorgang veranſchaulichen wollen, wird Jeder ein anderes Bild davon in ſeiner Phantaſie entwerfen, welches von dem richtigen, das allein der Augenzeuge hat, bedeutend abweicht. Hierin liegt der nächſte Grund (zu welchem ſich aber noch andere geſellen) warum jede Thatſache durch Weitererzählen nothwendig entſtellt wird: nämlich der zweite Erzähler theilt Begriffe mit, die er aus ſeinem Phantaſiebilde abſtrahirt hat und aus denen der Dritte ſich wieder ein anderes noch abweichenderes Bild entwirft, welches er nun wieder in Begriffe umſetzt, und ſo geht es immer weiter. Wer trocken genug iſt, bei den ihm mitgetheilten Begriffen ſtehn zu bleiben und dieſe weiter zu geben, wird der treueſte Berichterſtatter ſeyn.

Die beſte und vernünftigſte Auseinanderſetzung über Weſen und Natur der Begriffe, die ich irgendwo habe finden können, ſteht in Thom. Reid's Essays on the powers of human mind, Vol. 2, essay 5, ch. 6. — Dieſelbe iſt ſeitdem gemißbilligt worden von Dugald Stewart, in deſſen Philosophy of the human mind: über dieſen will ich, um kein Papier an ihm zu verſchwenden, nur in der Kürze ſagen, daß er zu den Vielen gehört hat, die durch Gunſt und Freunde einen unverdienten Ruf erlangten; daher ich nur rathen kann, mit den Schreibereien dieſes Flachkopfes keine Stunde zu verlieren.

Daß übrigens die Vernunft das Vermögen der abſtrakten, der Verſtand aber das der anſchaulichen Vorſtellungen ſei, hat bereits der fürſtliche Scholaſtiker Picus de Mirandula eingeſehn, [73]

indem er in ſeinem Buche De imaginatione, c. 11, Verſtand und Vernunft ſorgfältig unterſcheidet und dieſe für das diskurſive, dem Menſchen eigenthümliche Vermögen, jenen aber für das intuitive, der Erkenntnißweiſe der Engel, ja, Gottes verwandte erklärt. — Auch Spinoza charakteriſirt ganz richtig die Vernunft als das Vermögen allgemeine Begriffe zu bilden: Eth. II. prop. 40, schol. 2. — Dergleichen brauchte nicht erwähnt zu werden, wäre es nicht wegen der Poſſen, welche in den letzten funfzig Jahren ſämmtliche Philoſophaſter in Deutſchland mit dem Begriffe der Vernunft getrieben haben, indem ſie, mit unverſchämter Dreiſtigkeit, unter dieſem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphyſiſcher, ſogenannter überſinnlicher Erkenntniſſe einſchwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen Verſtand benannten, den eigentlichen Verſtand aber, als ihnen ſehr fremd, ganz überſahen, und ſeine intuitiven Funktionen der Sinnlichkeit zuſchrieben.

Wie bei allen Dingen dieſer Welt jedem Auskunftsmittel, jedem Vortheil, jedem Vorzug ſich ſofort auch neue Nachtheile anhängen; ſo führt auch die Vernunft, welche dem Menſchen ſo große Vorzüge vor den Thieren giebt, ihre beſondern Nachtheile mit ſich und eröffnet ihm Abwege, auf welche das Thier nie gerathen kann. Durch ſie erlangt eine ganz neue Art von Motiven, der das Thier unzugänglich iſt, Macht über ſeinen Willen; nämlich die abſtrakten Motive, die bloßen Gedanken, welche keineswegs ſtets aus der eigenen Erfahrung abgezogen ſind, ſondern oft nur durch Rede und Beiſpiel Anderer, durch Tradition und Schrift, an ihn kommen. Dem Gedanken zugänglich geworden ſteht er ſofort auch dem Irrthum offen. Allein jeder Irrthum muß, früher oder ſpäter, Schaden ſtiften, und deſto größern, je größer er war. Den individuellen Irrthum muß, wer ihn hegt, ein Mal büßen und oft theuer bezahlen: das Selbe wird im Großen von gemeinſamen Irrthümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, daß jeder Irrthum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menſchheit zu verfolgen und auszurotten iſt, und daß es keine privilegirte, oder gar ſanktionirte Irrthümer geben kann. Der Denker ſoll ſie angreifen; wenn auch die Menſchheit, gleich [74] einem Kranken, deſſen Geſchwür der Arzt berührt, laut dabei

aufschrie. — Das Thier kann nie weit vom Wege der Natur abirren: denn seine Motive liegen allein in der anschaulichen Welt, wo nur das Mögliche, ja, nur das Wirkliche Raum findet: hingegen in die abstrakten Begriffe, in die Gedanken und Worte, geht alles nur Ersinnliche, mithin auch das Falsche, das Unmögliche, das Absurde, das Unsinnige. Da nun Vernunft Allen, Urtheilskraft Wenigen zu Theil geworden; so ist die Folge, daß der Mensch dem Wahne offen steht, indem er allen nur erdenklichen Chimären Preis gegeben ist, die man ihm einredet, und die, als Motive seines Wollens wirkend, ihn zu Verkehrtheiten und Thorheiten jeder Art, zu den unerhörtesten Extravaganzen, wie auch zu den seiner thierischen Natur widerstrebendesten Handlungen bewegen können. Eigentliche Bildung, bei welcher Erkenntniß und Urtheil Hand in Hand gehn, kann nur Wenigen zugewandt werden, und noch Wenigere sind fähig sie aufzunehmen. Für den großen Haufen tritt überall an ihre Stelle eine Art Abrichtung: sie wird bewerkstelligt durch Beispiel, Gewohnheit und sehr frühzeitiges, festes Einprägen gewisser Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verstand und Urtheilskraft dawären, das Werk zu stören. So werden Gedanken eingeimpft, die nachher so fest und durch keine Belehrung zu erschüttern haften, als wären sie angeboren, wofür sie auch oft, selbst von Philosophen, angesehn worden sind. Auf diesem Wege kann man, mit gleicher Mühe, den Menschen das Richtige und Vernünftige, oder auch das Absurdeste einprägen, z. B. sie gewöhnen, sich diesem oder jenem Götzen nur von heiligem Schauer durchdrungen zu nähern und beim Nennen seines Namens nicht nur mit dem Leibe, sondern auch mit dem ganzen Gemüthe sich in den Staub zu werfen; an Worte, an Namen, an die Vertheidigung der abentheuerlichsten Grillen, willig ihr Eigenthum und Leben zu setzen; die größte Ehre und die tiefste Schande beliebig an Dieses oder an Jenes zu knüpfen und danach Jeden mit inniger Ueberzeugung hoch zu schätzen, oder zu verachten; aller animalischen Nahrung zu entsagen, wie in Hindustan, oder die dem lebenden Thiere herausgeschnittenen, noch warmen und zuckenden Stücke zu verzehren, wie in Abyssinien; Menschen zu fressen, wie in Neuseeland, oder ihre Kinder dem Moloch zu opfern; sich selbst zu kastriren, sich willig in den Scheiterhaufen des Verstorbenen [75]

zu stürzen, — mit Einem Worte, was man will. Daher die Kreuzzüge, die Ausschweifungen fanatischer Sekten, daher Chiliasten und Flagellanten, Ketzerverfolgungen, Autos de Fe, und was immer das lange Register menschlicher Verkehrtheiten noch sonst darbietet. Damit man nicht denke, daß nur finstere Jahrhunderte solche Beispiele liefern, füge ich ein Paar neuere hinzu. Im Jahre 1818 zogen aus dem Würtembergischen 7000 Chiliasten in die Nähe des Ararat; weil das, besonders durch Jung-Stilling angekündigte, neue Reich Gottes daselbst anbrechen sollte*). Gall erzählt, daß zu seiner Zeit eine Mutter ihr Kind getödtet und gebraten habe, um mit dessen Fett die Rheumatismen ihres Mannes zu kuriren**). Die tragische Seite des Irrthums und Vorurtheils liegt im Praktischen, die komische ist dem Theoretischen vorbehalten: hätte man z. B. nur erst drei Menschen fest überredet, daß die Sonne nicht die Ursache des Tageslichts sei; so dürfte man hoffen, es bald als die allgemeine Ueberzeugung gelten zu sehn. Einen widerlichen, geistlosen Scharlatan und beispiellosen Unsinnschmierer, Hegel, konnte man, in Deutschland, als den größten Philosophen aller Zeiten ausschreien, und viele Tausende haben es, zwanzig Jahre lang, steif und fest geglaubt, sogar außer Deutschland die Dänische Akademie, welche für seinen Ruhm gegen mich aufgetreten ist und ihn als einen summus philosophus hat geltend machen wollen. (Siehe hierüber die Vorrede zu meinen „Grundproblemen der Ethik".) — Dies also sind die Nachtheile, welche, wegen der Seltenheit der Urtheilskraft, an das Daseyn der Vernunft geknüpft sind. Zu ihnen kommt nun noch die Möglichkeit des Wahnsinns: Thiere werden nicht wahnsinnig; wiewohl die Fleischfresser der Wuth, die Grasfresser einer Art Raserei ausgesetzt sind.

*) Illgens Zeitschrift für historische Theologie, 1839, erstes Heft, S. 182.
**) Gall et Spurzheim, Des dispositions innées, 1811, p. 253.

Kapitel 7*).

Vom Verhältniß der anschauenden zur abstrakten Erkenntniß.

Da nun, wie gezeigt worden, die Begriffe ihren Stoff von [76]
der anschauenden Erkenntniß entlehnen, und daher das ganze
Gebäude unserer Gedankenwelt auf der Welt der Anschauungen
ruht; so müssen wir von jedem Begriff, wenn auch durch Mittel-
stufen, zurückgehn können auf die Anschauungen, aus denen er
unmittelbar selbst, oder aus denen die Begriffe, deren Abstraktion
er wieder ist, abgezogen worden: d. h. wir müssen ihn mit An-
schauungen, die zu den Abstraktionen im Verhältniß des Bei-
spiels stehn, belegen können. Diese Anschauungen also liefern
den realen Gehalt alles unsers Denkens, und überall, wo sie
fehlen, haben wir nicht Begriffe, sondern bloße Worte im Kopfe
gehabt. In dieser Hinsicht gleicht unser Intellekt einer Zettel-
bank, die, wenn sie solide seyn soll, Kontanten in Kassa haben
muß, um erforderlichenfalls alle ihre ausgestellten Noten einlösen
zu können: die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe
die Zettel. — In diesem Sinne könnten die Anschauungen recht
passend *primäre*, die Begriffe hingegen *sekundäre* Vorstellun-
gen benannt werden: nicht ganz so treffend nannten die Schola-
stiker, auf Anlaß des Aristoteles (Metaph. VI, 11; XI, 1) die
realen Dinge substantias primas, und die Begriffe substantias
secundas. — Bücher theilen nur sekundäre Vorstellungen mit.
Bloße Begriffe von einer Sache, ohne Anschauung, geben eine
bloß allgemeine Kenntniß derselben. Ein durchaus gründliches
Verständniß von Dingen und deren Verhältnissen hat man nur,
sofern man fähig ist, sie in lauter deutlichen Anschauungen, ohne
Hülfe der Worte, sich vorstellig zu machen. Worte durch Worte
erklären, Begriffe mit Begriffen vergleichen, worin das meiste
Philosophiren besteht, ist im Grunde ein spielendes Hin- und
Herschieben der Begriffssphären; um zu sehn, welche in die an-
dere geht und welche nicht. Im glücklichsten Fall wird man
dadurch zu Schlüssen gelangen: aber auch Schlüsse geben keine

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 12 des ersten Bandes.

[77] durchaus neue Erkenntniß, sondern zeigen uns nur, was Alles
in der schon vorhandenen lag und was davon etwan auf den
jedesmaligen Fall anwendbar wäre. Hingegen anschauen, die
Dinge selbst zu uns reden lassen, neue Verhältnisse derselben
auffassen, dann aber dies Alles in Begriffe absetzen und nieder-
legen, um es sicher zu besitzen: das giebt neue Erkenntnisse.
Allein, während Begriffe mit Begriffen zu vergleichen so ziemlich
Jeder die Fähigkeit hat, ist Begriffe mit Anschauungen zu ver-
gleichen eine Gabe der Auserwählten: sie bedingt, je nach dem
Grade ihrer Vollkommenheit, Witz, Urtheilskraft, Scharfsinn,
Genie. Bei jener erstern Fähigkeit hingegen kommt nie viel
mehr heraus, als etwan vernünftige Betrachtungen. — Der in-
nerste Kern jeder ächten und wirklichen Erkenntniß ist eine An-
schauung; auch ist jede neue Wahrheit die Ausbeute aus einer
solchen. Alles Urdenken geschieht in Bildern: darum ist die Phan-
tasie ein so nothwendiges Werkzeug desselben, und werden phan-
tasielose Köpfe nie etwas Großes leisten, — es sei denn in der
Mathematik. — Hingegen bloß abstrakte Gedanken, die keinen
anschaulichen Kern haben, gleichen Wolkengebilden ohne Realität.
Selbst Schrift und Rede, sei sie Lehre oder Gedicht, hat zum
letzten Zweck, den Leser zu der selben anschaulichen Erkenntniß hin-
zuleiten, von welcher der Verfasser ausgieng: hat sie den nicht,
so ist sie eben schlecht. Eben darum ist Betrachtung und Beob-
achtung jedes *Wirklichen*, sobald es irgend etwas dem Be-
obachter Neues darbietet, belehrender als alles Lesen und Hören.
Denn sogar ist, wenn wir auf den Grund gehn, in jedem Wirk-
lichen alle Wahrheit und Weisheit, ja, das letzte Geheimniß der
Dinge enthalten, freilich eben nur in concreto, und so wie das
Gold im Erze steckt: es kommt darauf an, es herauszuziehn.
Aus einem Buche hingegen erhält man, im besten Fall, die
Wahrheit doch nur aus zweiter Hand, öfter aber gar nicht.

Bei den meisten Büchern, von den eigentlich schlechten ganz
abgesehn, hat, wenn sie nicht durchaus empirischen Inhalts sind,
der Verfasser zwar *gedacht*, aber nicht *geschaut*: er hat aus
der Reflexion, nicht aus der Intuition geschrieben; und dies eben
ist es, was sie mittelmäßig und langweilig macht. Denn was
Jener gedacht hat, hätte der Leser, bei einiger Bemühung, allen-
falls auch denken können: es sind nämlich eben vernünftige Ge-

danken, nähere Auseinanderſetzungen des im Thema implicite [78]
Enthaltenen. Aber dadurch kommt keine wirklich neue Erkenntniß in die Welt: dieſe wird nur im Augenblick der Anſchauung, der unmittelbaren Auffaſſung einer neuen Seite der Dinge, erzeugt. Wo daher, im Gegentheil, dem Denken eines Autors ein Schauen zum Grunde lag; da iſt es, als ſchriebe er aus einem Lande, wo der Leſer nicht auch ſchon geweſen iſt; da iſt Alles friſch und neu: denn es iſt aus der Urquelle aller Erkenntniß unmittelbar geſchöpft. Ich will den hier berührten Unterſchied durch ein ganz leichtes und einfaches Beiſpiel erläutern. Jeder gewöhnliche Schriftſteller wird leicht das tiefſinnige Hinſtarren, oder das verſteinernde Erſtaunen, dadurch ſchildern, daß er ſagt: „Er ſtand wie eine Bildſäule"; aber Cervantes ſagt: „wie eine bekleidete Bildſäule: denn der Wind bewegte ſeine Kleider." (Don Quijote, B. 6, Kap. 19.) Solchermaaßen haben alle große Köpfe ſtets in Gegenwart der Anſchauung gedacht und den Blick unverwandt auf ſie geheftet, bei ihrem Denken. Man erkennt dies, unter Anderm, daran, daß auch die heterogenſten unter ihnen doch im Einzelnen ſo oft übereinſtimmen und wieder zuſammentreffen; weil ſie eben Alle von der ſelben Sache reden, die ſie ſämmtlich vor Augen hatten: die Welt, die anſchauliche Wirklichkeit: ja, gewiſſermaaßen ſagen ſie ſogar alle das Selbe, und die Andern glauben ihnen nie. Man erkennt es ferner an dem Treffenden, Originellen, und der Sache ſtets genau Angepaßten des Ausdrucks, weil ihn die Anſchauung eingegeben hat, an dem Naiven der Ausſagen, an der Neuheit der Bilder, und dem Schlagenden der Gleichniſſe, welches Alles, ohne Ausnahme, die Werke großer Köpfe auszeichnet, denen der Andern hingegen ſtets abgeht; weshalb dieſen nur banale Redensarten und abgenutzte Bilder zu Gebote ſtehn und ſie nie ſich erlauben dürfen, naiv zu ſeyn, bei Strafe ihre Gemeinheit in ihrer traurigen Blöße zu zeigen: ſtatt deſſen ſind ſie preziös. Darum ſagte Büffon: le style est l'homme même. Wenn die gewöhnlichen Köpfe dichten, haben ſie einige traditionelle, ja konventionelle, alſo in abstracto überkommene Geſinnungen, Leidenſchaften, noble Sentiments u. dgl., die ſie den Helden ihrer Dichtungen unterlegen, welche hiedurch zu einer bloßen Perſonifikation jener Geſinnungen werden, alſo gewiſſermaaßen ſelbſt ſchon Abſtrakta und daher fade

[79] und langweilig ſind. Wenn ſie philoſophiren, haben ſie einige weite abſtrakte Begriffe überkommen, mit denen ſie, als gelte es algebraiſche Gleichungen, hin und her werfen, und hoffen, es werde daraus etwas hervorgehn: höchſtens ſieht man, daß ſie Alle das Selbe geleſen haben. Ein ſolches Hin- und Herwerfen mit abſtrakten Begriffen, nach Art der algebraiſchen Gleichungen, welches man heut zu Tage Dialektik nennt, liefert aber nicht, wie die wirkliche Algebra, ſichere Reſultate; weil hier der durch das Wort vertretene Begriff keine feſt und genau beſtimmte Größe iſt, wie die durch den Buchſtaben der Algebra bezeichnete, ſondern ein Schwankendes, Vieldeutiges, der Ausdehnung und Zuſammenziehung Fähiges. Genau genommen hat alles Denken, d. h. Kombiniren abſtrakter Begriffe, höchſtens Erinnerungen aus dem früher Angeſchauten zum Stoff, und auch noch indirekt, ſofern nämlich Dieſes die Unterlage aller Begriffe ausmacht: ein wirkliches, d. h. unmittelbares Erkennen hingegen iſt allein das Anſchauen, das neue friſche Percipiren ſelbſt. Nun aber können die Begriffe, welche die Vernunft gebildet und das Gedächtniß aufbehalten hat, nie alle zugleich dem Bewußtſeyn gegenwärtig ſeyn, vielmehr nur eine ſehr kleine Anzahl derſelben zur Zeit. Hingegen die Energie, mit welcher die anſchauliche Gegenwart, in der eigentlich immer das Weſentliche aller Dinge überhaupt virtualiter enthalten und repräſentirt iſt, aufgefaßt wird, erfüllt, mit ihrer ganzen Macht, das Bewußtſeyn in Einem Moment. Hierauf beruht das unendliche Ueberwiegen des Genies über die Gelehrſamkeit: ſie verhalten ſich zu einander wie der Text des alten Klaſſikers zu ſeinem Kommentar. Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der Anſchauung. Aber leider läßt dieſe ſich weder feſthalten, noch mittheilen: allenfalls laſſen ſich die objektiven Bedingungen dazu, durch die bildenden Künſte und ſchon viel mittelbarer durch die Poeſie, gereinigt und verdeutlicht den Andern vorlegen; aber ſie beruht eben ſo ſehr auf ſubjektiven Bedingungen, die nicht Jedem und Keinem jederzeit zu Gebote ſtehn, ja die, in den höhern Graden der Vollkommenheit, nur die Begünſtigung Weniger ſind. Unbedingt mittheilbar iſt nur die ſchlechteſte Erkenntniß, die abſtrakte, die ſekundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntniß. Wenn Anſchauungen mittheilbar wären, da gäbe es eine der

Mühe lohnende Mittheilung: so aber muß am Ende Jeder in [80]
seiner Haut bleiben und in seiner Hirnschaale, und Keiner kann dem Andern helfen. Den Begriff aus der Anschauung zu bereichern, sind Poesie und Philosophie unabläßig bemüht. — Inzwischen sind die wesentlichen Zwecke des Menschen praktisch; für diese aber ist es hinreichend, daß das anschaulich Aufgefaßte Spuren in ihm hinterläßt, vermöge deren er es, beim nächsten ähnlichen Fall, wiedererkennt: so wird er weltklug. Daher kann der Weltmann, in der Regel, seine gesammelte Wahrheit und Weisheit nicht lehren, sondern bloß üben: er faßt jedes Vorkommende richtig auf und beschließt, was demselben gemäß ist. — Daß Bücher nicht die Erfahrung, und Gelehrsamkeit nicht das Genie ersetzt, sind zwei verwandte Phänomene: ihr gemeinsamer Grund ist, daß das Abstrakte nie das Anschauliche ersetzen kann. Bücher ersetzen darum die Erfahrung nicht, weil Begriffe stets allgemein bleiben und daher auf das Einzelne, welches doch gerade das im Leben zu Behandelnde ist, nicht herab gelangen: hiezu kommt, daß alle Begriffe eben aus dem Einzelnen und Anschaulichen der Erfahrung abstrahirt sind, daher man dieses schon kennen gelernt haben muß, um auch nur das Allgemeine, welches die Bücher mittheilen, gehörig zu verstehn. Gelehrsamkeit ersetzt das Genie nicht, weil auch sie bloß Begriffe liefert, die geniale Erkenntniß aber in der Auffassung der (Platonischen) Ideen der Dinge besteht, daher wesentlich intuitiv ist. Beim ersten Phänomen fehlt demnach die objektive Bedingung zur anschauenden Erkenntniß; beim zweiten die subjektive: jene läßt sich erlangen; diese nicht.

Weisheit und Genie, diese zwei Gipfel des Parnassus menschlicher Erkenntniß, wurzeln nicht im abstrakten, diskursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes. Sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, die Einer als Resultate fremder oder eigener Forschung im Kopfe fertig herumtrüge: sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt. Diese ist so höchst verschieden, daß dadurch der Weise in einer andern Welt lebt, als der Thor, und das Genie eine andere Welt sieht, als der Stumpfkopf. Daß die Werke des Genies die aller Andern himmelweit übertreffen, kommt bloß daher, daß die Welt,

[81] die es sieht und der es seine Aussagen entnimmt, so viel klärer, gleichsam tiefer herausgearbeitet ist, als die in den Köpfen der Andern, welche freilich die selben Gegenstände enthält, aber zu jener sich verhält, wie ein Chinesisches Bild, ohne Schatten und Perspektive, zum vollendeten Oelgemälde. Der Stoff ist in allen Köpfen der selbe; aber in der Vollkommenheit der Form, die er in jedem annimmt, liegt der Unterschied, auf welchem die so vielfache Abstufung der Intelligenzen zuletzt beruht: dieser ist also schon in der Wurzel, in der anschauenden Auffassung, vorhanden und entsteht nicht erst im Abstrakten. Daher eben zeigt die ursprüngliche geistige Ueberlegenheit sich so leicht bei jedem Anlaß, und wird augenblicklich den Andern fühlbar und verhaßt.

Im Praktischen vermag die intuitive Erkenntniß des Verstandes unser Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten, während die abstrakte der Vernunft es nur unter Vermittelung des Gedächtnisses kann. Hieraus entspringt der Vorzug der intuitiven Erkenntniß für alle die Fälle, die keine Zeit zur Ueberlegung gestatten, also für den täglichen Verkehr, in welchem eben deshalb die Weiber excelliren. Nur wer das Wesen der Menschen, wie sie in der Regel sind, intuitiv erkannt hat und eben so die Individualität des gegenwärtigen Einzelnen auffaßt, wird diesen mit Sicherheit und richtig zu behandeln verstehn. Ein Anderer mag alle dreihundert Klugheitsregeln des Gracian auswendig wissen; dies wird ihn nicht vor Balourdisen und Mißgriffen schützen, wenn jene intuitive Erkenntniß ihm abgeht. Denn alle abstrakte Erkenntniß giebt zuvörderst bloß allgemeine Grundsätze und Regeln; aber der einzelne Fall ist fast nie genau nach der Regel zugeschnitten: sodann soll diese nun erst das Gedächtniß zu rechter Zeit vergegenwärtigen; was selten pünktlich geschieht: dann soll aus dem vorliegenden Fall die propositio minor gebildet und endlich die Konklusion gezogen werden. Ehe das Alles geschehn, wird die Gelegenheit uns meistens schon das kahle Hinterhaupt zugekehrt haben, und dann dienen jene trefflichen Grundsätze und Regeln höchstens, uns hinterher die Größe des begangenen Fehlers ermessen zu lassen. Freilich wird hieraus, mittelst Zeit, Erfahrung und Uebung, die Weltklugheit langsam erwachsen; weshalb, in Verbindung mit diesen, die Regeln in abstracto allerdings fruchtbar werden können. Hingegen die intuitive

U. B.
Rostock

Erkenntniß, welche stets nur das Einzelne auffaßt, steht in [82]
unmittelbarer Beziehung zum gegenwärtigen Fall: Regel, Fall
und Anwendung ist für sie Eins, und diesem folgt das Handeln
auf den Fuß. Hieraus erklärt sich, warum, im wirklichen Leben,
der Gelehrte, dessen Vorzug im Reichthum abstrakter Erkenntnisse
liegt, so sehr zurücksteht gegen den Weltmann, dessen Vorzug in
der vollkommenen intuitiven Erkenntniß besteht, die ihm ursprüng-
liche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat.
Immer zeigt sich zwischen beiden Erkenntnißweisen das Verhältniß
des Papiergeldes zum baaren: wie jedoch für manche Fälle und
Angelegenheiten jenes diesem vorzuziehn ist; so giebt es auch
Dinge und Lagen, für welche die abstrakte Erkenntniß brauchbarer
ist, als die intuitive. Wenn es nämlich ein Begriff ist, der, bei
einer Angelegenheit, unser Thun leitet; so hat er den Vorzug,
ein Mal gefaßt, unveränderlich zu seyn; daher wir, unter seiner
Leitung, mit vollkommener Sicherheit und Festigkeit zu Werke
gehn. Allein diese Sicherheit, die der Begriff auf der subjek-
tiven Seite verleiht, wird aufgewogen durch die auf der objektiven
Seite ihn begleitende Unsicherheit: nämlich der ganze Begriff
kann falsch und grundlos seyn, oder auch das zu behandelnde
Objekt nicht unter ihn gehören, indem es gar nicht, oder doch
nicht ganz, seiner Art wäre. Werden wir nun, im einzelnen
Fall, so etwas plötzlich inne; so sind wir aus der Fassung ge-
bracht: werden wir es nicht inne; so lehrt es der Erfolg. Daher
sagt Vauvenargues: Personne n'est sujet à plus de fautes.
que ceux qui n'agissent que par réflexion. — Ist es hin-
gegen unmittelbar die Anschauung der zu behandelnden Objekte
und ihrer Verhältnisse, die unser Thun leitet; so schwanken wir
leicht bei jedem Schritt: denn die Anschauung ist durchweg modi-
fikabel, ist zweideutig, hat unerschöpfliche Einzelheiten in sich,
und zeigt viele Seiten nach einander: wir handeln daher ohne
volle Zuversicht. Allein diese subjektive Unsicherheit wird durch die
objektive Sicherheit kompensirt: denn hier steht kein Begriff
zwischen dem Objekt und uns, wir verlieren dieses nicht aus dem
Auge: wenn wir daher nur richtig sehn, was wir vor uns haben
und was wir thun; so werden wir das Rechte treffen. — Voll-
kommen sicher ist demnach unser Thun nur dann, wann es von
einem Begriffe geleitet wird, dessen richtiger Grund, Vollständig- [83]

keit und Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall völlig gewiß
ist. Das Handeln nach Begriffen kann in Pedanterie, das nach
dem anschaulichen Eindruck in Leichtfertigkeit und Thorheit über-
gehn.

Die Anschauung ist nicht nur die Quelle aller Erkennt-
niß, sondern sie selbst ist die Erkenntniß κατ' εξοχην, ist allein
die unbedingt wahre, die ächte, die ihres Namens vollkommen
würdige Erkenntniß: denn sie allein ertheilt eigentliche Einsicht,
sie allein wird vom Menschen wirklich assimilirt, geht in sein
Wesen über und kann mit vollem Grunde sein heißen; während
die Begriffe ihm bloß ankleben. Im vierten Buche sehn wir
sogar die Tugend eigentlich von der anschauenden Erkenntniß aus-
gehn: denn nur die Handlungen, welche unmittelbar durch diese
hervorgerufen werden, mithin aus reinem Antriebe unserer eigenen
Natur geschehn, sind eigentliche Symptome unsers wahren und
unveränderlichen Charakters; nicht so die, welche aus der Re-
flexion und ihren Dogmen hervorgegangen, dem Charakter oft
abgezwungen sind, und daher keinen unveränderlichen Grund und
Boden in uns haben. Aber auch die Weisheit, die wahre
Lebensansicht, der richtige Blick und das treffende Urtheil, gehn
hervor aus der Art, wie der Mensch die anschauliche Welt auf-
faßt; nicht aber aus seinem bloßen Wissen, d. h. nicht aus ab-
strakten Begriffen. Wie der Fonds oder Grundgehalt jeder Wissen-
schaft nicht in den Beweisen, noch in dem Bewiesenen besteht,
sondern in dem Unbewiesenen, auf welches die Beweise sich stützen
und welches zuletzt nur anschaulich erfaßt wird; so besteht auch
der Fonds der eigentlichen Weisheit und der wirklichen Einsicht
jedes Menschen nicht in den Begriffen und dem Wissen in ab-
stracto, sondern in dem Angeschauten und dem Grade der Schärfe,
Richtigkeit und Tiefe, mit dem er es aufgefaßt hat. Wer hierin
excellirt, erkennt die (Platonischen) Ideen der Welt und des
Lebens: jeder Fall, den er gesehn, repräsentirt ihm unzählige;
er faßt immer mehr jedes Wesen seiner wahren Natur nach auf,
und sein Thun, wie sein Urtheil, entspricht seiner Einsicht. All-
mälig nimmt auch sein Antlitz den Ausdruck des richtigen Blickes,
der wahren Vernünftigkeit und, wenn es weit kommt, der Weis-
heit an. Denn die Ueberlegenheit in der anschauenden Erkenntniß
[84] ist es allein, die ihren Stämpel auch den Gesichtszügen auf-

drückt; während die in der abstrakten dies nicht vermag. Dem Gesagten gemäß finden wir unter allen Ständen Menschen von intellektueller Ueberlegenheit, und oft ohne alle Gelehrsamkeit. Denn natürlicher Verstand kann fast jeden Grad von Bildung ersetzen, aber keine Bildung den natürlichen Verstand. Der Gelehrte hat vor Solchen allerdings einen Reichthum von Fällen und Thatsachen (historische Kenntniß) und Kausalbestimmungen (Naturlehre), Alles in wohlgeordnetem, übersehbarem Zusammenhange, voraus: aber damit hat er doch noch nicht die richtigere und tiefere Einsicht in das eigentlich Wesentliche aller jener Fälle, Thatsachen und Kausalitäten. Der Ungelehrte von Scharfblick und Penetration weiß jenes Reichthums zu entrathen: mit Vielem hält man Haus, mit Wenig kommt man aus. Ihn lehrt Ein Fall aus eigener Erfahrung mehr, als manchen Gelehrten tausend Fälle, die er *kennt*, aber nicht eigentlich *versteht*: denn das wenige Wissen jenes Ungelehrten ist *lebendig*; indem jede ihm bekannte Thatsache durch richtige und wohlgefaßte Anschauung belegt ist, wodurch dieselbe ihm tausend ähnliche vertritt. Hingegen ist das viele Wissen der gewöhnlichen Gelehrten *todt*; weil es, wenn auch nicht, wie oft der Fall ist, aus bloßen Worten, doch aus lauter abstrakten Erkenntnissen besteht: diese aber erhalten ihren Werth allein durch die *anschauliche* Erkenntniß des Individuums, auf die sie sich beziehn, und die zuletzt die sämmtlichen Begriffe realisiren muß. Ist nun diese sehr dürftig; so ist ein solcher Kopf beschaffen, wie eine Bank, deren Assignationen den baaren Fonds zehnfach übersteigen, wodurch sie zuletzt bankrott wird. Daher, während manchem Ungelehrten die richtige Auffassung der anschaulichen Welt den Stämpel der Einsicht und Weisheit auf die Stirne gedrückt hat, trägt das Gesicht manches Gelehrten von seinen vielen Studien keine andern Spuren, als die der Erschöpfung und Abnutzung, durch übermäßige, erzwungene Anstrengung des Gedächtnisses zu widernatürlicher Anhäufung todter Begriffe: dabei sieht ein solcher oft so einfältig, albern und schaafmäßig darein, daß man glauben muß, die übermäßige Anstrengung der dem Abstrakten zugewendeten, mittelbaren Erkenntnißkraft bewirke direkte Schwächung der unmittelbaren und anschauenden, und der natürliche, richtige Blick werde durch das Bücherlicht mehr und mehr geblendet. Allerdings muß das fort- [85]

währende Einströhmen fremder Gedanken die eigenen hemmen und ersticken, ja, auf die Länge, die Denkkraft lähmen, wenn sie nicht den hohen Grad von Elasticität hat, welcher jenem unnatürlichen Strohm zu widerstehn vermag. Daher verdirbt das unaufhörliche Lesen und Studiren geradezu den Kopf; zudem auch dadurch, daß das System unserer eigenen Gedanken und Erkenntnisse seine Ganzheit und stetigen Zusammenhang einbüßt, wenn wir diesen so oft willkürlich unterbrechen, um für einen ganz fremden Gedankengang Raum zu gewinnen. Meine Gedanken verscheuchen, um denen eines Buches Platz zu machen, käme mir vor, wie was Shakespeare an den Touristen seiner Zeit tadelt, daß sie ihr eigen Land verkaufen, um Anderer ihres zu sehn. Jedoch ist die Lesewuth der meisten Gelehrten eine Art fuga vacui der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes, welche nun das Fremde mit Gewalt hereinzieht: um Gedanken zu haben, müssen sie welche lesen, wie die leblosen Körper nur von außen Bewegung erhalten; während die Selbstdenker den lebendigen gleichen, die sich von selbst bewegen. Es ist sogar gefährlich, früher über einen Gegenstand zu lesen, als man selbst darüber nachgedacht hat. Denn da schleicht sich mit dem neuen Stoff zugleich die fremde Ansicht und Behandlung desselben in den Kopf, und zwar um so mehr, als Trägheit und Apathie anrathen, sich die Mühe des Denkens zu ersparen und das fertige Gedachte anzunehmen und gelten zu lassen. Dies nistet sich jetzt ein, und fortan nehmen die Gedanken darüber, gleich den in Gräben geleiteten Bächen, stets den gewohnten Weg: einen eigenen, neuen zu finden, ist dann doppelt schwer. Dies trägt viel bei zum Mangel an Originalität der Gelehrten. Dazu kommt aber noch, daß sie vermeinen, gleich andern Leuten, ihre Zeit zwischen Genuß und Arbeit theilen zu müssen. Nun halten sie das Lesen für ihre Arbeit und eigentlichen Beruf, überfressen sich also daran, bis zur Unverdaulichkeit. Da spielt nun nicht mehr bloß das Lesen dem Denken das Prävenire, sondern nimmt dessen Stelle ganz ein: denn sie denken an die Sachen auch gerade nur so lange, wie sie darüber lesen, also mit einem fremden Kopf, nicht mit dem eigenen. Ist aber das Buch weggelegt, so nehmen ganz andere Dinge ihr Interesse viel lebhafter in Anspruch, näm- [86] lich persönliche Angelegenheiten, sodann Schauspiel, Kartenspiel,

Kegelspiel, Tagesbegebenheiten und Geklatsch. Der denkende Kopf ist es dadurch, daß solche Dinge kein Interesse für ihn haben, wohl aber seine Probleme, denen er daher überall nachhängt, von selbst und ohne Buch: dies Interesse sich zu geben, wenn man es nicht hat, ist unmöglich. Daran liegt's. Und daran liegt es auch, daß Jene immer nur von Dem reden, was sie gelesen, er hingegen von Dem, was er gedacht hat, und daß sie sind, wie Pope sagt:

For ever reading, never to be read.*)

Der Geist ist seiner Natur nach ein Freier, kein Fröhnling: nur was er von selbst und gern thut, geräth. Hingegen erzwungene Anstrengung eines Kopfes, zu Studien, denen er nicht gewachsen ist, oder wann er müde geworden, oder überhaupt zu anhaltend und invita Minerva, stumpft das Gehirn so ab, wie Lesen im Mondschein die Augen. Ganz besonders thut dies auch die Anstrengung des noch unreifen Gehirns, in den frühen Kinderjahren: ich glaube, daß das Erlernen der Lateinischen und Griechischen Grammatik vom sechsten bis zum zwölften Jahre den Grund legt zur nachherigen Stumpfheit der meisten Gelehrten. Allerdings bedarf der Geist der Nahrung, des Stoffes von außen. Aber wie nicht Alles was wir essen dem Organismus sofort einverleibt wird, sondern nur sofern es verdaut worden, wobei nur ein kleiner Theil davon wirklich assimilirt wird, das Uebrige wieder abgeht, weshalb mehr essen als man assimiliren kann, unnütz, ja schädlich ist; gerade so verhält es sich mit Dem was wir lesen: nur sofern es Stoff zum Denken giebt, vermehrt es unsere Einsicht und eigentliches Wissen. Daher sagte schon Herakleitos πολυμαθια νοον ου διδασκει (multiscitia non dat intellectum): mir aber scheint die Gelehrsamkeit mit einem schweren Harnisch zu vergleichen, als welcher allerdings den starken Mann völlig unüberwindlich macht, hingegen dem Schwachen eine Last ist, unter der er vollends zusammensinkt. —

Die in unserm dritten Buch ausgeführte Darstellung der Erkenntniß der (Platonischen) Ideen, als der höchsten dem Menschen erreichbaren und zugleich als einer durchaus anschauenden, ist uns ein Beleg dazu, daß nicht im abstrakten Wissen, sondern [87]

*) Beständig lesend, um nie gelesen zu werden.

in der richtigen und tiefen anschaulichen Auffassung der Welt die Quelle wahrer Weisheit liegt. Daher auch können Weise in jeder Zeit leben, und die der Vorzeit bleiben es für alle kommenden Geschlechter: Gelehrsamkeit hingegen ist relativ: die Gelehrten der Vorzeit sind meistens Kinder gegen uns und bedürfen der Nachsicht.

Dem aber, der studirt, um Einsicht zu erlangen, sind die Bücher und Studien bloß Sprossen der Leiter, auf der er zum Gipfel der Erkenntniß steigt: sobald eine Sprosse ihn um einen Schritt gehoben hat, läßt er sie liegen. Die Vielen hingegen, welche studiren, um ihr Gedächtniß zu füllen, benutzen nicht die Sprossen der Leiter zum Steigen, sondern nehmen sie ab und laden sie sich auf, um sie mitzunehmen, sich freuend an der zunehmenden Schwere der Last. Sie bleiben ewig unten, da sie Das tragen, was sie hätte tragen sollen.

Auf der hier auseinandergesetzten Wahrheit, daß der Kern aller Erkenntniß die anschauende Auffassung ist, beruht auch die richtige und tiefe Bemerkung des Helvetius, daß die wirklich eigenthümlichen und originellen Grundansichten, deren ein begabtes Individuum fähig ist, und deren Verarbeitung, Entwickelung und mannigfaltige Benutzung alle seine, wenn auch viel später geschaffenen Werke sind, nur bis zum fünfunddreißigsten, spätestens vierzigsten Lebensjahre in ihm entstehn, ja, eigentlich die Folge der in frühester Jugend gemachten Kombinationen sind. Denn sie sind eben nicht bloße Verkettungen abstrakter Begriffe, sondern die ihm eigene, intuitive Auffassung der objektiven Welt und des Wesens der Dinge. Daß nun diese bis zu dem angegebenen Alter ihr Werk vollendet haben muß, beruht theils darauf, daß schon bis dahin die Ektypen aller (Platonischen) Ideen sich ihm dargestellt haben, daher später keine mehr mit der Stärke des ersten Eindrucks auftreten kann; theils ist eben zu dieser Quintessenz aller Erkenntniß, zu diesen Abdrücken avant la lettre der Auffassung, die höchste Energie der Gehirnthätigkeit erfordert, welche bedingt ist durch die Frische und Biegsamkeit seiner Fasern und durch die Heftigkeit, mit der das arterielle Blut zum Gehirn ströhmt: diese aber ist am stärksten nur so lange das arterielle System über das venöse ein entschiedenes [88] Uebergewicht hat, welches schon mit den ersten dreißiger Jahren

abnimmt, bis endlich nach dem zweiundvierzigsten Jahre das venöse System das Uebergewicht erhält; wie dies Cabanis vortrefflich und belehrend auseinandergesetzt hat. Daher sind die zwanziger und die ersten dreißiger Jahre für den Intellekt was der Mai für die Bäume ist: nur jetzt setzen sich die Blüthen an, deren Entwickelung alle späteren Früchte sind. Die anschauliche Welt hat ihren Eindruck gemacht und dadurch den Fonds aller folgenden Gedanken des Individuums gegründet. Dieses kann durch Nachdenken das Aufgefaßte sich verdeutlichen, es kann noch viele Kenntnisse erwerben, als Nahrung der ein Mal angesetzten Frucht, es kann seine Ansichten erweitern, seine Begriffe und Urtheile berichtigen, durch endlose Kombinationen erst recht Herr des erworbenen Stoffes werden, ja, seine besten Werke wird es meistens viel später produciren, wie die größte Wärme erst dann anfängt, wann die Tage schon abnehmen: aber neue Urerkenntnisse, aus der allein lebendigen Quelle der Anschauung, hat es nicht mehr zu hoffen. Im Gefühl hievon bricht Byron in die wunderschöne Klage aus:

No more — no more — Oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Thinkst thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas not in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower.*)

Durch alles Bisherige hoffe ich die wichtige Wahrheit in helles Licht gestellt zu haben, daß alle abstrakte Erkenntniß, wie sie aus der anschaulichen entsprungen ist, auch allen Werth allein durch ihre Beziehung auf diese hat, also dadurch, daß ihre Be-

*) Nicht mehr, — nicht mehr, — o nimmermehr auf mich
Kann, gleich dem Thau, des Herzens Frische fallen,
Die aus den holden Dingen, die wir sehn,
Gefühle auszieht, neu und wonnevoll:
Die Brust bewahrt sie, wie die Zell' den Honig.
Denkst du, der Honig sei der Dinge Werk?
Ach nein, nicht sie, nur deine eig'ne Kraft
Kann selbst der Blume Süßigkeit verdoppeln.

[89] griffe, oder deren Theilvorstellungen, durch Anschauungen zu realisiren, d. h. zu belegen sind; imgleichen, daß auf die Qualität dieser Anschauungen das Meiste ankommt. Begriffe und Abstraktionen, die nicht zuletzt auf Anschauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen. Begriffe haben ihren großen Nutzen dadurch, daß mittelst ihrer der ursprüngliche Stoff der Erkenntniß leichter zu handhaben, zu übersehn und zu ordnen ist: aber so vielfältige, logische und dialektische Operationen mit ihnen auch möglich sind; so wird aus diesen doch nie eine ganz ursprüngliche und neue Erkenntniß hervorgehn, d. h. eine solche, deren Stoff nicht schon in der Anschauung läge, oder auch aus dem Selbstbewußtseyn geschöpft wäre. Dies ist der wahre Sinn der dem Aristoteles zugeschriebenen Lehre nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu: es ist ebenfalls der Sinn der Locke'schen Philosophie, welche dadurch, daß sie die Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnisse endlich ein Mal ernstlich zur Sprache brachte, für immer Epoche in der Philosophie macht. Es ist, in der Hauptsache, auch was die Kritik der reinen Vernunft lehrt. Auch sie nämlich will, daß man nicht bei den Begriffen stehn bleibe, sondern auf den Ursprung derselben zurückgehe, also auf die Anschauung; nur noch mit dem wahren und wichtigen Zusatz, daß was von der Anschauung selbst gilt, sich auch auf die subjektiven Bedingungen derselben erstreckt, also auf die Formen, welche im anschauenden und denkenden Gehirn, als seine natürlichen Funktionen, prädisponirt liegen; obgleich diese wenigstens virtualiter der wirklichen Sinnesanschauung vorhergängig, d. h. a priori sind, also nicht von dieser abhängen, sondern diese von ihnen: denn auch diese Formen haben ja keinen andern Zweck, noch Tauglichkeit, als auf eintretende Anregung der Sinnesnerven die empirische Anschauung hervorzubringen; wie aus dem Stoffe dieser, andere Formen nachmals Gedanken in abstracto zu bilden bestimmt sind. Die Kritik der reinen Vernunft verhält sich daher zur Locke'schen Philosophie wie die Analysis des Unendlichen zur Elementargeometrie; ist jedoch durchaus als Fortsetzung der Locke'schen Philosophie zu betrachten. — Der gegebene Stoff jeder Philosophie ist demnach kein anderer, als das empirische Bewußtseyn, welches in das Bewußtseyn des eigenen Selbst (Selbstbewußt-

seyn) und in das Bewußtseyn anderer Dinge (äußere Anschauung) [90]
zerfällt. Denn dies allein ist das Unmittelbare, das wirklich
Gegebene. Jede Philosophie, die, statt hievon auszugehn, be-
liebig gewählte abstrakte Begriffe, wie z. B. Absolutum, absolute
Substanz, Gott, Unendliches, Endliches, absolute Identität,
Seyn, Wesen u. s. w. u. s. w. zum Ausgangspunkt nimmt, schwebt
ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen
Ergebniß führen. Dennoch haben Philosophen zu allen Zeiten
es mit dergleichen versucht; daher sogar Kant bisweilen, nach
hergebrachter Weise und mehr aus Gewohnheit, als aus Kon-
sequenz, die Philosophie als eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen
definirt. Eine solche aber würde eigentlich unternehmen, aus
bloßen Theilvorstellungen (denn das sind die Abstraktionen) heraus-
zubringen, was in den vollständigen Vorstellungen (den Anschauun-
gen), daraus jene, durch Weglassen, abgezogen sind, nicht zu fin-
den ist. Die Möglichkeit der Schlüsse verleitet hiezu, weil hier die
Zusammenfügung der Urtheile ein neues Resultat giebt; wiewohl
mehr scheinbar als wirklich, indem der Schluß nur heraushebt,
was in den gegebenen Urtheilen schon lag; da ja die Konklusion
nicht mehr enthalten kann, als die Prämissen. Begriffe sind frei-
lich das Material der Philosophie, aber nur so, wie der Mar-
mor das Material des Bildhauers ist: sie soll nicht aus ihnen,
sondern in sie arbeiten, d. h. ihre Resultate in ihnen nieder-
legen, nicht aber von ihnen, als dem Gegebenen ausgehn. Wer
ein recht grelles Beispiel eines solchen verkehrten Ausgehns von
bloßen Begriffen haben will, betrachte die Institutio theologica
des Proklos, um sich das Nichtige jener ganzen Methode daran
zu verdeutlichen. Da werden Abstrakta, wie ἐν, πληθος, αγαθον,
παραγον και παραγομενον, αυταρκες, αιτιον, κρειττον, κινη-
τον, ακινητον, κινουμενον (unum, multa, bonum, producens
et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immo-
bile, motum) u. s. w. aufgerafft, aber die Anschauungen, denen
allein sie ihren Ursprung und allen Gehalt verdanken, ignorirt
und darüber vornehm weggesehn: dann wird aus jenen Begriffen
eine Theologie konstruirt, wobei das Ziel, der θεος, verdeckt ge-
halten, also scheinbar ganz unbefangen verfahren wird, als wüßte
nicht, schon beim ersten Blatt, der Leser, so gut wie der Autor,
wo das Alles hinaussoll. Ein Bruchstück davon habe ich bereits [91]

oben angeführt. Wirklich ist dies Produkt des Proklos ganz
besonders geeignet, deutlich zu machen, wie ganz untauglich und
illusorisch dergleichen Kombinationen abstrakter Begriffe sind, in-
dem sich daraus machen läßt, was Einer will, zumal wenn er
noch dazu die Vieldeutigkeit mancher Worte benutzt, wie z. B.
κρειττον. Bei persönlicher Gegenwart eines solchen Begriffs-
architekten brauchte man nur naiv zu fragen, wo denn alle die
Dinge seien, von denen er so Vieles zu berichten hat, und wo-
her er die Gesetze, aus denen er seine sie betreffenden Folgerun-
gen zieht, kenne? Da würde er denn bald genöthigt seyn, auf
die empirische Anschauung zu verweisen, in der ja allein die reale
Welt sich darstellt, aus welcher jene Begriffe geschöpft sind. Als-
dann hätte man nur noch zu fragen, warum er nicht ganz ehr-
lich von der gegebenen Anschauung einer solchen Welt ausgienge,
wo er bei jedem Schritt seine Behauptungen durch sie belegen
könnte, statt mit Begriffen zu operiren, die doch allein aus ihr
abgezogen sind und daher weiter keine Gültigkeit haben können,
als die, welche sie ihnen ertheilt. Aber freilich, das ist eben sein
Kunststück, daß er durch solche Begriffe, in denen, vermöge der
Abstraktion, als getrennt gedacht wird was unzertrennlich, und
als vereint was unvereinbar ist, weit über die Anschauung, die
ihnen den Ursprung gab und damit über die Gränzen ihrer An-
wendbarkeit hinausgeht zu einer ganz andern Welt, als die ist,
welche den Baustoff hergab, aber eben deshalb zu einer Welt
von Hirngespinsten. Ich habe hier den Proklos angeführt,
weil eben bei ihm dies Verfahren, durch die unbefangene Dreistig-
keit, mit der es durchgeführt ist, besonders deutlich wird: aber
auch beim Plato findet man einige, wenn gleich minder grelle
Beispiele der Art, und überhaupt liefert die philosophische Litte-
ratur aller Zeiten eine Menge dergleichen. Die der unserigen ist
reich daran: man betrachte z. B. die Schriften der Schelling'-
schen Schule und sehe die Konstruktionen, welche aufgebaut wer-
den aus Abstraktis wie Endliches, Unendliches, — Seyn, Nicht-
seyn, Andersseyn, — Thätigkeit, Hemmung, Produkt, — Be-
stimmen, Bestimmtwerden, Bestimmtheit, — Gränze, Begrän-
zen, Begränztseyn, — Einheit, Vielheit, Mannigfaltigkeit, —
Identität, Diversität, Indifferenz, — Denken, Seyn, Wesen
u. s. f. Nicht nur gilt von Konstruktionen aus solchem Material

alles oben Gesagte: sondern, weil durch dergleichen weite Abstrakta unendlich Vieles gedacht wird, kann in ihnen nur äußerst wenig gedacht werden: es sind leere Hülsen. Dadurch aber wird nun der Stoff des ganzen Philosophirens erstaunlich gering und ärmlich, woraus jene unsägliche und marternde Langweiligkeit entsteht, die allen solchen Schriften eigen ist. Wollte ich nun gar an den Mißbrauch erinnern, den Hegel und seine Gesellen mit dergleichen weiten und leeren Abstraktis getrieben haben; so müßte ich besorgen, daß dem Leser übel würde und mir auch: denn die allerekelhafteste Langweiligkeit schwebt über dem hohlen Wortkram dieser widerlichen Philosophaster. [92]

Daß ebenfalls in der praktischen Philosophie aus bloßen abstrakten Begriffen keine Weisheit zu Tage gefördert wird, ist wohl das Einzige, was zu lernen ist aus den moralischen Abhandlungen des Theologen Schleiermacher, mit deren Vorlesung derselbe, in einer Reihe von Jahren, die Berliner Akademie gelangweilt hat, und die jetzt kürzlich zusammengedruckt erschienen sind. Da werden zum Ausgangspunkt lauter abstrakte Begriffe genommen, wie Pflicht, Tugend, höchstes Gut, Sittengesetz u. dgl., ohne weitere Einführung, als daß sie eben in den Moralsystemen vorzukommen pflegen, und werden nun behandelt als gegebene Realitäten. Ueber dieselben wird dann gar spitzfindig hin und her geredet, hingegen gar nie auf den Ursprung jener Begriffe, auf die Sache selbst losgegangen, auf das wirkliche Menschenleben, auf welches doch allein jene Begriffe sich beziehn, aus dem sie geschöpft seyn sollen, und mit dem es die Moral eigentlich zu thun hat. Gerade deshalb sind diese Diatriben eben so unfruchtbar und nutzlos, wie sie langweilig sind; womit viel gesagt ist. Leute, wie diesen nur gar zu gern philosophirenden Theologen, findet man zu allen Zeiten, berühmt, während sie leben, nachher bald vergessen. Ich rathe hingegen lieber Die zu lesen, welchen es umgekehrt ergangen: denn die Zeit ist kurz und kostbar.

Wenn nun, allem hier Gesagten zufolge, weite, abstrakte, zumal aber durch keine Anschauung zu realisirende Begriffe nie die Erkenntnißquelle, der Ausgangspunkt, oder der eigentliche Stoff des Philosophirens seyn dürfen; so können doch bisweilen einzelne Resultate desselben so ausfallen, daß sie sich bloß in abstracto denken, nicht aber durch irgend eine Anschauung belegen

lassen. Erkenntnisse dieser Art werden freilich auch nur halbe Erkenntnisse seyn: sie zeigen gleichsam nur den Ort an, wo das zu Erkennende liegt; aber es bleibt verhüllt. Daher soll man auch nur im äußersten Fall und wo man an den Gränzen der unsern Fähigkeiten möglichen Erkenntniß angelangt ist, sich mit dergleichen Begriffen begnügen. Ein Beispiel der Art wäre etwan der Begriff eines Seyns außer der Zeit; desgleichen der Satz: die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod ist keine Fortdauer desselben. Bei Begriffen dieser Art wankt gleichsam der feste Boden, der unser sämmtliches Erkennen trägt: das Anschauliche. Daher darf zwar bisweilen und im Nothfall das Philosophiren in solche Erkenntnisse auslaufen, nie aber mit ihnen anheben. [93]

Das oben gerügte Operiren mit weiten Abstraktis, unter gänzlichem Verlassen der anschaulichen Erkenntniß, aus der sie abgezogen worden und welche daher die bleibende, naturgemäße Kontrole derselben ist, war zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatischen Philosophirens. Eine Wissenschaft aus der bloßen Vergleichung von Begriffen, also aus allgemeinen Sätzen aufgebaut, könnte nur dann sicher seyn, wenn alle ihre Sätze synthetische a priori wären, wie dies in der Mathematik der Fall ist: denn nur solche leiden keine Ausnahmen. Haben die Sätze hingegen irgend einen empirischen Stoff; so muß man diesen stets zur Hand behalten, um die allgemeinen Sätze zu kontroliren. Denn alle irgendwie aus der Erfahrung geschöpften Wahrheiten sind nie unbedingt gewiß, haben daher nur eine approximative Allgemeingültigkeit; weil hier keine Regel ohne Ausnahme gilt. Kette ich nun dergleichen Sätze, vermöge des Ineinandergreifens ihrer Begriffssphären, an einander; so wird leicht ein Begriff den andern gerade da treffen, wo die Ausnahme liegt: ist aber dies im Verlauf einer langen Schlußkette auch nur ein einziges Mal geschehn; so ist das ganze Gebäude von seinem Fundament losgerissen und schwebt in der Luft. Sage ich z. B. „die Wiederkäuer sind ohne vordere Schneidezähne", und wende dies und was daraus folgt auf die Kameele an; so wird Alles falsch: denn es gilt nur von den gehörnten Wiederkäuern. — Hieher gehört gerade was Kant das Vernünfteln nennt und so oft tadelt: denn dies besteht eben in einem Subsumiren von

Begriffen unter Begriffe, ohne Rückſicht auf den Urſprung der- [94]
ſelben, und ohne Prüfung der Richtigkeit und Ausſchließlichkeit
einer ſolchen Subſumtion, wodurch man dann, auf längerm oder
kürzerm Umwege, zu faſt jedem beliebigen Reſultat, das man
ſich als Ziel vorgeſteckt hatte, gelangen kann; daher dieſes Ver-
nünfteln vom eigentlichen Sophiſticiren nur dem Grade nach ver-
ſchieden iſt. Nun aber iſt, im Theoretiſchen, Sophiſticiren eben
das, was im Praktiſchen Schikaniren iſt. Dennoch hat ſelbſt
Plato ſich ſehr häufig jenes Vernünfteln erlaubt: Proklos
hat, wie ſchon erwähnt, dieſen Fehler ſeines Vorbildes, nach
Weiſe aller Nachahmer, viel weiter getrieben. Dionyſius
Areopagita, De divinis nominibus, iſt ebenfalls ſtark damit
behaftet. Aber auch ſchon in den Fragmenten des Eleaten Me-
liſſos finden wir deutliche Beiſpiele von ſolchem Vernünfteln
(beſonders §§ 2—5 in Brandis Comment. Eleat.): ſein Ver-
fahren mit den Begriffen, die nie die Realität, aus der ſie ihren
Inhalt haben, berühren, ſondern, in der Atmoſphäre abſtrakter
Allgemeinheit ſchwebend, darüber hinwegfahren, gleicht zum Schein
gegebenen Schlägen, die nie treffen. Ein rechtes Muſter von
ſolchem Vernünfteln iſt ferner des Philoſophen Salluſtius
Büchelchen De Diis et mundo, beſonders c. c. 7, 12 et 17.
Aber ein eigentliches Kabinetſtück von philoſophiſchem Vernünf-
teln, übergehend in entſchiedenes Sophiſticiren, iſt folgendes Rä-
ſonnement des Platonikers Maximus Tyrius, welches ich,
da es kurz iſt, herſetzen will. „Jede Ungerechtigkeit iſt die Ent-
reißung eines Guts: es giebt kein anderes Gut, als die Tugend:
die Tugend aber iſt nicht zu entreißen: alſo iſt es nicht möglich,
daß der Tugendhafte Ungerechtigkeit erleide von dem Böſen. Nun
bleibt übrig, daß entweder gar keine Ungerechtigkeit erlitten wer-
den kann, oder daß ſolche der Böſe von dem Böſen erleide.
Allein der Böſe beſitzt gar kein Gut; da nur die Tugend ein
ſolches iſt: alſo kann ihm keines genommen werden. Alſo kann
auch er keine Ungerechtigkeit erleiden. Alſo iſt die Ungerechtig-
keit eine unmögliche Sache.“ — Das Original, durch Wieder-
holungen weniger koncis, lautet ſo: Αδικια εστι αφαιρεσις αγαθου·
το δε αγαθον τι αν ειη αλλο η αρετη; — ἡ δε αρετη ανα-
φαιρετον. Ουκ αδικησεται τοινυν ὁ την αρετην εχων, η ουκ εστιν
αδικια αφαιρεσις αγαθου· ουδεν γαρ αγαθου αφαιρετον, ουδ'

[95] αποβλητον, ουδ' ἑλετον, ουδε ληιστον. Ειεν ουν, ουδ' αδικειται
ὁ χρηστος, ουδ' ὑπο του μοχθηρου· αναφαιρετος γαρ. Λειπεται
τοινυν η μηδενα αδικεισθαι καθαπαξ, η τον μοχθηρον ὑπο του
δμοιου· αλλα τῳ μοχθηρῳ ουδενος μετεστιν αγαθου· ἡ δε αδικια
την αγαθου αφαιρεσις· ὁ δε μη εχων ὁ, τι αφαιρεσθῃ, ουδε εις
ὁ, τι αδικησθῃ, εχει (Sermo 2). Auch ein modernes Beiſpiel
von ſolchem Beweiſen aus abſtrakten Begriffen, wodurch ein offen-
bar abſurder Satz als Wahrheit aufgeſtellt wird, will ich noch
hinzufügen und nehme es aus den Werken eines großen Mannes,
des Jordanus Brunus. In ſeinem Buche Del Infinito,
universo e mondi (S. 87 der Ausgabe von A. Wagner) läßt
er einen Ariſtoteliker (mit Benutzung und Uebertreibung der Stelle
I, 5 De coelo des Ariſtoteles) beweiſen, daß jenſeit der Welt
kein Raum ſeyn könne. Die Welt nämlich ſei eingeſchloſſen
von der achten Sphäre des Ariſtoteles; jenſeit dieſer aber könne
kein Raum mehr ſeyn. Denn: gäbe es jenſeit derſelben noch
einen Körper; ſo wäre dieſer entweder einfach oder zuſammen-
geſetzt. Nun wird aus lauter erbetenen Principien ſophiſtiſch be-
wieſen, daß kein einfacher Körper daſelbſt ſeyn könne; aber
auch kein zuſammengeſetzter: denn dieſer müßte aus einfachen
beſtehn. Alſo iſt daſelbſt überhaupt kein Körper: — dann aber
auch kein Raum. Denn der Raum wird definirt als „das,
worin Körper ſeyn können“: nun iſt aber eben bewieſen, daß
daſelbſt keine Körper ſeyn können. Alſo iſt auch kein Raum
da. Dies Letztere iſt der Hauptſtreich dieſes Beweiſens aus ab-
ſtrakten Begriffen. Im Grunde beruht er darauf, daß der Satz
„wo kein Raum iſt, können keine Körper ſeyn“ als ein allgemein
verneinender genommen und demnach simpliciter konvertirt wird:
„wo keine Körper ſeyn können, da iſt kein Raum“. Aber jener
Satz iſt, genau betrachtet, ein allgemein bejahender, nämlich die-
ſer: „alles Raumloſe iſt körperlos“: er darf alſo nicht ſimpli-
citer konvertirt werden. Jedoch läßt nicht jeder Beweis aus
abſtrakten Begriffen, mit einem Ergebniß, welches der Anſchauung
offenbar widerſtreitet (wie hier die Endlichkeit des Raumes),
ſich auf ſo einen logiſchen Fehler zurückführen. Denn das So-
phiſtiſche liegt nicht immer in der Form, ſondern oft in der
Materie, in den Prämiſſen und in der Unbeſtimmtheit der Be-
griffe und ihres Umfangs. Hiezu finden ſich zahlreiche Belege

bei Spinoza, deſſen Methode es ja iſt, aus Begriffen zu be- [96]
weiſen; man ſehe z. B. die erbärmlichen Sophismen, in ſeiner Ethica, P. IV, prop. 29—31, mittelſt der Vieldeutigkeit der ſchwankenden Begriffe convenire und commune habere. Doch verhindert Dergleichen nicht, daß den Neo-Spinoziſten unſerer Tage Alles, was er geſagt hat, als ein Evangelium gilt. Beſonders ſind unter ihnen die Hegelianer, deren es wirklich noch einige giebt, beluſtigend, durch ihre traditionelle Ehrfurcht vor ſeinem Satz omnis determinatio est negatio, bei welchem ſie, dem ſcharlataniſchen Geiſte der Schule gemäß, ein Geſicht machen, als ob er die Welt aus den Angeln zu heben vermöchte; während man keinen Hund damit aus dem Ofen locken kann; indem auch der Einfältigſte von ſelbſt begreift, daß wenn ich, durch Beſtimmungen, etwas abgränze, ich eben dadurch das jenſeit der Gränze Liegende ausſchließe und alſo verneine.

Alſo an allen Vernünfteleien obiger Art wird recht ſichtbar, welche Abwege jener Algebra mit bloßen Begriffen, die keine Anſchauung kontrolirt, offen ſtehn, und daß mithin für unſern Intellekt die Anſchauung Das iſt, was für unſern Leib der feſte Boden, auf welchem er ſteht: verlaſſen wir jene, ſo iſt Alles instabilis tellus, innabilis unda. Man wird dem Belehrenden dieſer Auseinanderſetzungen und Beiſpiele die Ausführlichkeit derſelben zu Gute halten. Ich habe dadurch den großen, bisher zu wenig beachteten Unterſchied, ja, Gegenſatz zwiſchen dem anſchauenden und dem abſtrakten oder reflektirten Erkennen, deſſen Feſtſtellung ein Grundzug meiner Philoſophie iſt, hervorheben und belegen wollen; da viele Phänomene unſers geiſtigen Lebens nur aus ihm erklärlich ſind. Das verbindende Mittelglied zwiſchen jenen beiden ſo verſchiedenen Erkenntnißweiſen bildet, wie ich § 14 des erſten Bandes dargethan habe, die Urtheilskraft. Zwar iſt dieſe auch auf dem Gebiete des bloß abſtrakten Erkennens thätig, wo ſie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht: daher iſt jedes Urtheil, im logiſchen Sinn dieſes Worts, allerdings ein Werk der Urtheilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weiteren ſubſumirt wird. Jedoch iſt dieſe Thätigkeit der Urtheilskraft, wo ſie bloß Begriffe mit einander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo ſie den Uebergang vom ganz Einzelnen, dem Anſchaulichen, zum weſentlich Allgemeinen, dem

[97] Begriff, macht. Da nämlich dort, durch Analyſe der Begriffe in ihre weſentlichen Prädikate, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit auf rein logiſchem Wege muß entſchieden werden können, wozu die Jedem einwohnende bloße Vernunft hinreicht; ſo iſt die Urtheilskraft dabei nur in der Abkürzung jenes Proceſſes thätig, indem der mit ihr Begabte ſchnell überſieht, was Andere erſt durch eine Reihe von Reflexionen herausbringen. Ihre Thätigkeit im engern Sinne aber tritt allerdings erſt da ein, wo das anſchaulich Erkannte, alſo das Reale, die Erfahrung, in das deutliche, abſtrakte Erkennen übertragen, unter genau entſprechende Begriffe ſubſumirt und ſo in das reflektirte Wiſſen abgeſetzt werden ſoll. Daher iſt es dieſes Vermögen, welches die feſten Grundlagen aller Wiſſenſchaften, als welche ſtets im unmittelbar Erkannten, nicht weiter Abzuleitenden beſtehn, aufzuſtellen hat. Hier in den Grundurtheilen liegt daher auch die Schwierigkeit derſelben, nicht in den Schlüſſen daraus. Schließen iſt leicht, urtheilen ſchwer. Falſche Schlüſſe ſind eine Seltenheit, falſche Urtheile ſtets an der Tagesordnung. Nicht weniger hat die Urtheilskraft im praktiſchen Leben, bei allen Grundbeſchlüſſen und Hauptentſcheidungen, den Ausſchlag zu geben; wie denn der richterliche Ausſpruch, in der Hauptſache, ihr Werk iſt. Bei ihrer Thätigkeit muß, — auf ähnliche Art, wie das Brennglas die Sonnenſtrahlen in einen engen Fokus zuſammenzieht, — der Intellekt alle Data, die er über eine Sache hat, ſo eng zuſammenbringen, daß er ſie mit Einem Blick erfaßt, welchen er nun richtig fixirt und dann mit Beſonnenheit das Ergebniß ſich deutlich macht. Zudem beruht die große Schwierigkeit des Urtheils in den meiſten Fällen darauf, daß wir von der Folge auf den Grund zu gehn haben, welcher Weg ſtets unſicher iſt; ja, ich habe nachgewieſen, daß hier die Quelle alles Irrthums liegt. Dennoch iſt in allen empiriſchen Wiſſenſchaften, wie auch in den Angelegenheiten des wirklichen Lebens, dieſer Weg meiſtens der einzige vorhandene. Das Experiment iſt ſchon ein Verſuch, ihn in umgekehrter Richtung zurückzulegen: daher iſt es entſcheidend und bringt wenigſtens den Irrthum zu Tage; vorausgeſetzt, daß es richtig gewählt und redlich angeſtellt ſei, nicht aber wie die Neutoniſchen Experimente in der Farbenlehre: aber auch das Experiment muß wieder beurtheilt werden. Die vollkommene Sicher-

heit der Wissenschaften a priori, also der Logik und Mathematik, [98]
beruht hauptsächlich darauf, daß in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offen steht, der allemal sicher ist. Dies verleiht ihnen den Charakter rein objektiver Wissenschaften, d. h. solcher, über deren Wahrheiten Alle, welche dieselben verstehn, auch übereinstimmend urtheilen müssen; welches um so auffallender ist, als gerade sie auf den subjektiven Formen des Intellekts beruhen, während die empirischen Wissenschaften allein es mit dem handgreiflich Objektiven zu thun haben.

Aeußerungen der Urtheilskraft sind auch Witz und Scharfsinn: in jenem ist sie reflektirend, in diesem subsumirend thätig. Bei den meisten Menschen ist die Urtheilskraft bloß nominell vorhanden: es ist eine Art Ironie, daß man sie den normalen Geisteskräften beizählt, statt sie allein den monstris per excessum zuzuschreiben. Die gewöhnlichen Köpfe zeigen selbst in den kleinsten Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem eigenen Urtheil; eben weil sie aus Erfahrung wissen, daß es keines verdient. Seine Stelle nimmt bei ihnen Vorurtheil und Nachurtheil ein; wodurch sie in einem Zustand fortdauernder Unmündigkeit erhalten werden, aus welcher unter vielen Hunderten kaum Einer losgesprochen wird. Eingeständlich ist sie freilich nicht; da sie sogar vor sich selber zum Schein urtheilen, dabei jedoch stets nach der Meinung Anderer schielen, welche ihr heimlicher Richtpunkt bleibt. Während Jeder sich schämen würde, in einem geborgten Rock, Hut oder Mantel umherzugehn, haben sie Alle keine andern, als geborgte Meinungen, die sie begierig aufraffen, wo sie ihrer habhaft werden, und dann, sie für eigen ausgebend, damit herumstolziren. Andere borgen sie wieder von ihnen und machen es damit eben so. Dies erklärt die schnelle und weite Verbreitung der Irrthümer, wie auch den Ruhm des Schlechten: denn die Meinungsverleiher von Profession, also Journalisten u. dgl., geben in der Regel nur falsche Waare aus, wie die Ausleiher der Maskenanzüge nur falsche Juwelen.

Kapitel 8*).

Zur Theorie des Lächerlichen.

[99] Auf dem in den vorhergegangenen Kapiteln erläuterten, von mir so nachdrücklich hervorgehobenen Gegensatz zwischen anschaulichen und abstrakten Vorstellungen beruht auch meine Theorie des Lächerlichen; weshalb das zu ihrer Erläuterung noch Beizubringende seine Stelle hier findet, obgleich es, der Ordnung des Textes nach, erst weiter unten folgen müßte.

Das Problem des überall identischen Ursprungs und damit der eigentlichen Bedeutung des Lachens wurde schon von Cicero erkannt, aber auch sofort als unlösbar aufgegeben. (De orat., II, 58.) Der älteste mir bekannte Versuch einer psychologischen Erklärung des Lachens findet sich in Hutchesons Introduction into moral philosophy Bk. 1, ch. 1, § 14. — Eine etwas spätere anonyme Schrift, Traité des causes physiques et morales du rire, 1768, ist als Ventilation des Gegenstandes nicht ohne Verdienst. Die Meinungen der von Home bis zu Kant sich an einer Erklärung jenes der menschlichen Natur eigenthümlichen Phänomens versuchenden Philosophen hat Platner zusammengestellt, in seiner Anthropologie, § 894. — Kants und Jean Pauls Theorien des Lächerlichen sind bekannt. Ihre Unrichtigkeit nachzuweisen halte ich für überflüssig; da Jeder, welcher gegebene Fälle des Lächerlichen auf sie zurückzuführen versucht, bei den allermeisten die Ueberzeugung von ihrer Unzulänglichkeit sofort erhalten wird.

Meiner im ersten Bande ausgeführten Erklärung zufolge ist der Ursprung des Lächerlichen allemal die paradoxe und daher unerwartete Subsumtion eines Gegenstandes unter einen ihm übrigens heterogenen Begriff, und bezeichnet demgemäß das Phänomen des Lachens allemal die plötzliche Wahrnehmung einer Inkongruenz zwischen einem solchen Begriff und dem durch denselben gedachten realen Gegenstand, also zwischen dem Abstrakten und dem Anschaulichen. Je größer und unerwarteter, in der

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 13 des ersten Bandes.

Auffassung des Lachenden, diese Inkongruenz ist, desto heftiger [100]
wird sein Lachen ausfallen. Demnach muß bei Allem, was Lachen erregt, allemal nachzuweisen seyn ein Begriff und ein Einzelnes, also ein Ding oder ein Vorgang, welcher zwar unter jenen Begriff sich subsumiren, mithin durch ihn sich denken läßt, jedoch in anderer und vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört, sondern sich von Allem, was sonst durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterscheidet. Wenn, wie zumal bei Witzworten oft der Fall ist, statt eines solchen anschaulichen Realen, ein dem höhern oder Gattungsbegriff untergeordneter Artbegriff auftritt; so wird er doch das Lachen erst dadurch erregen, daß die Phantasie ihn realisirt, d. h. ihn durch einen anschaulichen Repräsentanten vertreten läßt, und so der Konflikt zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten Statt findet. Ja, man kann, wenn man die Sache recht explicite erkennen will, jedes Lächerliche zurückführen auf einen Schluß in der ersten Figur, mit einer unbestrittenen major und einer unerwarteten, gewissermaaßen nur durch Schikane geltend gemachten minor; in Folge welcher Verbindung die Konklusion die Eigenschaft des Lächerlichen an sich hat.

Ich habe, im ersten Bande, für überflüssig gehalten, diese Theorie an Beispielen zu erläutern; da Jeder dies, durch ein wenig Nachdenken über ihm erinnerliche Fälle des Lächerlichen, leicht selbst leisten kann. Um jedoch auch der Geistesträgheit derjenigen Leser, die durchaus im passiven Zustand verharren wollen, zu Hülfe zu kommen, will ich mich hier dazu bequemen. Sogar will ich, in dieser dritten Auflage, die Beispiele vermehren und anhäufen; damit es unbestritten sei, daß hier, nach so vielen fruchtlosen, früheren Versuchen, die wahre Theorie des Lächerlichen gegeben und das schon vom Cicero aufgestellte, aber auch aufgegebene Problem definitiv gelöst sei. —

Wenn wir bedenken, daß zu einem Winkel zwei auf einander treffende Linien erfordert sind, welche, wenn verlängert, einander schneiden, die Tangente hingegen den Kreis nur an einem Punkte streift, an diesem Punkte aber eigentlich mit ihm parallel geht, und wir demgemäß die abstrakte Ueberzeugung von der Unmöglichkeit eines Winkels zwischen Kreislinie und Tangente gegenwärtig haben; nun aber doch auf dem Papier ein solcher Winkel

[101] uns augenscheinlich vorliegt; so wird dieses uns leicht ein Lächeln abnöthigen. Das Lächerliche in diesem Fall ist zwar äußerst schwach: hingegen tritt gerade in ihm der Ursprung desselben aus der Inkongruenz des Gedachten zum Angeschauten ungemein deutlich hervor. — Je nachdem wir, beim Auffinden einer solchen Inkongruenz, vom Realen, d. i. Anschaulichen, zum Begriff, oder aber umgekehrt vom Begriff zum Realen übergehn, ist das dadurch entstehende Lächerliche entweder ein Witzwort, oder aber eine Ungereimtheit, im höhern Grade, zumal im Praktischen, eine Narrheit; wie im Text auseinandergesetzt worden. Um nun Beispiele des ersten Falles, also des Witzes, zu betrachten, wollen wir zunächst die allbekannte Anekdote nehmen vom Gaskogner, über den der König lachte, als er ihn bei strenger Winterkälte in leichter Sommerkleidung sah, und der darauf zum König sagte: „Hätten Ew. Maj. angezogen, was ich angezogen habe; so würden Sie es sehr warm finden", — und auf die Frage, was er angezogen habe: „Meine ganze Garderobe". — Unter diesem letztern Begriff ist nämlich, so gut wie die unübersehbare Garderobe eines Königs, auch das einzige Sommerröckchen eines armen Teufels zu denken, dessen Anblick auf seinem frierenden Leibe sich jedoch dem Begriff sehr inkongruent zeigt. — Das Publikum eines Theaters in Paris verlangte einst, daß die Marseillaise gespielt werde, und gerieth, als dies nicht geschah, in großes Schreien und Toben; so daß endlich ein Polizeikommissarius in Uniform auf die Bühne trat und erklärte, es sei nicht erlaubt, daß im Theater etwas Anderes vorkomme, als was auf dem Zettel stehe. Da rief eine Stimme: Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l'affiche? welcher Einfall das einstimmigste Gelächter erregte. Denn hier ist die Subsumtion des Heterogenen unmittelbar deutlich und ungezwungen. — Das Epigramm:

„Bav ist der treue Hirt, von dem die Bibel sprach:
Wenn seine Heerde schläft, bleibt er allein noch wach",

subsumirt unter den Begriff eines bei der schlafenden Heerde wachenden Hirten, den langweiligen Prediger, der die ganze Gemeinde eingeschläfert hat und nun ungehört allein fortbelfert. — Analog ist die Grabschrift eines Arztes: „Hier liegt er, wie ein Held, und die Erschlagenen liegen um ihn her": — es subsumirt unter den dem Helden ehrenvollen Begriff des „von Getödteten

umringt Liegens" den Arzt, der das Leben erhalten soll. — [102]
Sehr häufig besteht das Witzwort in einem einzigen Ausdruck, durch den eben nur der Begriff angegeben wird, unter welchen der vorliegende Fall subsumirt werden kann, welcher jedoch Allem, was sonst darunter gedacht wird, sehr heterogen ist. So im Romeo, wenn der lebhafte, aber soeben tödtlich verwundete Merkutio seinen Freunden, die ihn Morgen zu besuchen versprechen, antwortet: „Ja, kommt nur, ihr werdet einen stillen Mann an mir finden", unter welchen Begriff hier der Todte subsumirt wird: im Englischen kommt aber noch das Wortspiel hinzu, daß a grave man zugleich den ernsthaften, und den Mann des Grabes bedeutet. — Dieser Art ist auch die bekannte Anekdote vom Schauspieler Unzelmann: nachdem auf dem Berliner Theater alles Improvisiren streng untersagt worden war, hatte er zu Pferde auf der Bühne zu erscheinen, wobei, als er gerade auf dem Proscenio war, das Pferd Mist fallen ließ, wodurch das Publikum schon zum Lachen bewogen wurde, jedoch sehr viel mehr, als Unzelmann zum Pferde sagte: „Was machst denn du? weißt du nicht, daß uns das Improvisiren verboten ist?" Hier ist die Subsumtion des Heterogenen unter den allgemeineren Begriff sehr deutlich, daher das Witzwort überaus treffend und die dadurch erlangte Wirkung des Lächerlichen äußerst stark. — Hieher gehört ferner eine Zeitungsnachricht vom März 1851 aus Hall: „Die jüdische Gaunerbande, deren wir erwähnt haben, wurde wieder bei uns, unter obligater Begleitung, eingeliefert." Diese Subsumtion einer Polizeieskorte unter einen musikalischen Ausdruck ist sehr glücklich; wiewohl sich schon dem bloßen Wortspiel nähernd. — Hingegen ist es ganz der hier in Rede stehenden Art, wenn Saphir, in einem Federkrieg gegen den Schauspieler Angeli, diesen bezeichnet als „den an Geist und Körper gleich großen Angeli" — wo, vermöge der stadtbekannten winzigen Statur des Schauspielers, unter den Begriff „groß" das ungemein Kleine sich anschaulich stellt: — so auch, wenn der selbe Saphir die Arien einer neuen Oper „gute alte Bekannte" nennt, also unter einen Begriff, der in andern Fällen zur Empfehlung dient, gerade die tadelhafte Eigenschaft bringt: — eben so, wenn man von einer Dame, auf deren Gunst Geschenke Einfluß hätten, sagen wollte, sie wisse das utile dulci zu vereinigen;

[103] wodurch man unter den Begriff der Regel, welche vom Horaz in ästhetischer Hinsicht empfohlen wird, das moralisch Gemeine bringt: — eben so, wenn man, um ein Bordell anzudeuten, es etwan bezeichnete als einen „bescheidenen Wohnsitz stiller Freuden". — Die gute Gesellschaft, welche, um vollkommen fade zu seyn, alle entschiedenen Aeußerungen und daher alle starken Ausdrücke verbannt hat, pflegt, um skandalöse, oder irgendwie anstößige Dinge zu bezeichnen, sich dadurch zu helfen, daß sie solche, zur Milderung, mittelst allgemeiner Begriffe ausdrückt: hiedurch aber wird diesen auch das ihnen mehr oder minder Heterogene subsumirt, wodurch eben, in entsprechendem Grade, die Wirkung des Lächerlichen entsteht. Dahin also gehört das obige utile dulci: desgleichen: „er hat auf dem Ball Unannehmlichkeiten gehabt", — wenn er geprügelt und herausgeschmissen worden; oder „er hat des Guten etwas zu viel gethan", — wenn er betrunken ist; wie auch „die Frau soll schwache Augenblicke haben", — wenn sie ihrem Mann Hörner aufsetzt; u. s. w. Ebenfalls gehören dahin die Aequivoken, nämlich Begriffe, welche an und für sich nichts Unanständiges enthalten, unter die jedoch das Vorliegende gebracht auf eine unanständige Vorstellung leitet. Sie sind in der Gesellschaft sehr häufig. Aber ein vollkommenes Muster der durchgeführten und großartigen Aequivoke ist die unvergleichliche Grabschrift auf den Justice of peace von Shenstone, als welche, in ihrem hochtrabenden Lapidarstil, von edeln und erhabenen Dingen zu reden scheint, während unter jeden ihrer Begriffe etwas ganz Anderes zu subsumiren ist, welches erst im allerletzten Wort, als unerwarteter Schlüssel zum Ganzen, hervortritt und der Leser laut auflachend entdeckt, daß er bloß eine sehr schmutzige Aequivoke gelesen hat. Sie herzusetzen und gar noch zu übersetzen ist in diesem glatt gekämmten Zeitalter schlechterdings unzulässig: man findet sie in Shenstone's Poëtical works, überschrieben Inscription. Die Aequivoken gehn bisweilen in das bloße Wortspiel über, von welchem im Text das Nöthige gesagt worden.

Auch wider die Absicht kann die jedem Lächerlichen zum Grunde liegende Subsumtion des in einer Hinsicht Heterogenen unter einen ihm übrigens angemessenen Begriff Statt finden: z. B. einer der freien Neger in Nordamerika, welche sich bemühen,

in allen Stücken den Weißen nachzuahmen, hat ganz kürzlich [104]
seinem gestorbenen Kinde ein Epitaphium gesetzt, welches anhebt:
„Liebliche, früh gebrochene Lilie". — Wird hingegen, mit plumper Absichtlichkeit, ein Reales und Anschauliches geradezu unter den Begriff seines Gegentheils gebracht; so entsteht die platte, gemeine Ironie. Z. B. wenn bei starkem Regen gesagt wird: „das ist heute ein angenehmes Wetter"; — oder, von einer häßlichen Braut: „der hat sich ein schönes Schätzchen ausgesucht"; — oder von einem Spitzbuben: „dieser Ehrenmann"; u. dgl. m. Nur Kinder und Leute ohne alle Bildung werden über so etwas lachen: denn hier ist die Inkongruenz zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten eine totale. Doch tritt, eben bei dieser plumpen Uebertreibung in der Bewerkstelligung des Lächerlichen, der Grundcharakter desselben, besagte Inkongruenz, sehr deutlich hervor. — Dieser Gattung des Lächerlichen ist, wegen der Uebertreibung und deutlichen Absichtlichkeit, in etwas verwandt die Parodie. Ihr Verfahren besteht darin, daß sie den Vorgängen und Worten eines ernsthaften Gedichtes oder Dramas unbedeutende, niedrige Personen, oder kleinliche Motive und Handlungen unterschiebt. Sie subsumirt also die von ihr dargestellten platten Realitäten unter die im Thema gegebenen hohen Begriffe, unter welche sie nun in gewisser Hinsicht passen müssen, während sie übrigens denselben sehr inkongruent sind; wodurch dann der Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten sehr grell hervortritt. An bekannten Beispielen fehlt es hier nicht: ich führe daher nur eines an, aus der Zobeide von Carlo Gozzi, Akt 4, Scene 3, wo zweien Hanswürsten, die sich soeben geprügelt haben und davon ermüdet ruhig neben einander liegen, die berühmte Stanze des Ariosto (Orl. fur. I, 22) oh gran bontà de' cavalieri antichi u. s. w. ganz wörtlich in den Mund gelegt ist. — Dieser Art ist auch die in Deutschland sehr beliebte Anwendung ernster, besonders Schiller'scher Verse auf triviale Vorfälle, welche offenbar eine Subsumtion des Heterogenen unter den allgemeinen Begriff, welchen der Vers ausspricht, enthält. So z. B. wann Jemand einen recht charakteristischen Streich hat ergehn lassen, wird es selten an Einem fehlen, der dazu sagt: „Daran erkenn' ich meine Pappenheimer." Aber originell und sehr witzig war es, als Einer an ein eben

[105] getrautes junges Ehepaar, dessen weibliche Hälfte ihm gefiel, die Schlußworte der Schiller'schen Ballade „Die Bürgschaft" (ich weiß nicht wie laut) richtete:

„Ich sei, erlaubt mir die Bitte,
In euerm Bunde der Dritte."

Die Wirkung des Lächerlichen ist hier stark und unausbleiblich, weil unter die Begriffe, durch welche Schiller uns ein moralisch edeles Verhältniß zu denken giebt, ein verbotenes und unsittliches, aber richtig und ohne Veränderung subsumirt, also dadurch gedacht wird. — In allen hier angeführten Beispielen des Witzes findet man, daß einem Begriff, oder überhaupt einem abstrakten Gedanken, ein Reales, unmittelbar, oder mittelst eines engern Begriffes, subsumirt wird, welches zwar, nach der Strenge, darunter gehört, jedoch himmelweit verschieden ist von der eigentlichen und ursprünglichen Absicht und Richtung des Gedankens. Demgemäß besteht der Witz, als Geistesfähigkeit, ganz allein in der Leichtigkeit, zu jedem vorkommenden Gegenstande einen Begriff zu finden, unter welchem er allerdings mitgedacht werden kann, jedoch allen andern darunter gehörigen Gegenständen sehr heterogen ist.

Die zweite Art des Lächerlichen geht, wie erwähnt, in umgekehrter Richtung, vom abstrakten Begriff zu dem durch diesen gedachten Realen, also Anschaulichen, welches nun aber irgend eine Inkongruenz zu demselben, die übersehn worden, an den Tag legt, wodurch eine Ungereimtheit, mithin in praxi eine närrische Handlung, entsteht. Da das Schauspiel Handlung erfordert, so ist diese Art des Lächerlichen der Komödie wesentlich. Hierauf beruht Voltaire's Bemerkung: J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une méprise. (Préface de l'enfant prodigue.) Als Beispiele dieser Gattung des Lächerlichen können die folgenden gelten. Als Jemand geäußert hatte, daß er gern allein spatzieren gienge, sagte ein Oesterreicher zu ihm: „Sie gehn gern allein spatzieren; ich halt auch: da können wir zusammen gehn." Er geht aus von dem Begriff „ein Vergnügen, welches Zwei lieben, können sie gemeinschaftlich genießen", und subsumirt demselben den Fall, der gerade die Gemeinschaft ausschließt. Ferner der Bediente, welcher das

abgeschabte Seehundsfell am Koffer seines Herrn mit Makassaröl [106]
bestreicht, damit es wieder behaart wurde; wobei er ausgeht von dem Begriff „Makassaröl macht Haare wachsen“: — die Soldaten in der Wachtstube, welche dem eben eingebrachten Arrestanten an ihrem Kartenspiel Theil zu nehmen erlauben, weil er aber dabei schikanirt, wodurch Streit entsteht, ihn hinauswerfen: sie lassen sich leiten durch den allgemeinen Begriff „schlechte Gesellen wirft man hinaus“, — vergessen aber, daß er zugleich Arrestant, d. h. Einer, den sie festhalten sollen, ist. — Zwei Bauerjungen hatten ihre Flinte mit grobem Schrot geladen, welches sie, um ihm feines zu substituiren, heraus haben wollten, ohne jedoch das Pulver einzubüßen. Da legte der Eine die Mündung des Laufes in seinen Hut, den er zwischen die Beine nahm, und sagte zum Andern: „Jetzt drücke du ganz sachte, sachte, sachte los: da kommt zuerst das Schrot.“ Er geht aus von dem Begriff „Verlangsamung der Ursache giebt Verlangsamung der Wirkung.“ — Belege sind ferner die meisten Handlungen des Don Quijote, welcher unter Begriffe, die er aus Ritterromanen geschöpft, die ihm vorkommenden ihnen sehr heterogenen Realitäten subsumirt, z. B. um die Unterdrückten zu beschützen, die Galeerensklaven befreit. Eigentlich gehören auch alle Münchhausianaden hieher: nur sind sie nicht närrische Handlungen, die vollzogen, sondern unmögliche, die als wirklich geschehn dem Zuhörer aufgebunden werden. Bei denselben ist allemal die Thatsache so gefaßt, daß sie, bloß in abstracto, mithin komparativ a priori gedacht, als möglich und plausibel erscheint: aber hinterher, wenn man zur Anschauung des individuellen Falls herabkommt, also a posteriori, thut sich das Unmögliche der Sache, ja, das Absurde der Annahme hervor und erregt Lachen, durch die augenfällige Inkongruenz des Angeschauten zum Gedachten: z. B. wenn die im Posthorn eingefrorenen Melodien in der warmen Stube aufthauen; — wenn Münchhausen, bei strengem Frost, auf dem Baume sitzend, sein herabgefallenes Messer am gefrierenden Wasserstrahl seines Urins in die Höhe zieht, u. s. w. Dieser Art ist auch die Geschichte von zwei Löwen, welche Nachts die Scheidewand durchbrechen und in ihrer Wuth sich gegenseitig auffressen; so daß am Morgen nur noch die beiden Schwänze gefunden werden.

[107] Noch giebt es Fälle des Lächerlichen, wo der Begriff, unter welchen das Anschauliche gebracht wird, weder ausgesprochen, noch angedeutet zu werden braucht, sondern vermöge der Ideenassociation von selbst ins Bewußtseyn tritt. Das Lachen, in welches Garrick, mitten im Tragiren, ausbrach, weil ein vorn im Parterre stehender Fleischer, um sich den Schweiß abzuwischen, einstweilen seinem großen Hunde, der, mit den Vorderpfoten auf die Parterreschranke gestützt, nach dem Theater hinsah, seine Perrücke aufgesetzt hatte, war dadurch vermittelt, daß Garrick vom hinzugedachten Begriff eines Zuschauers ausgieng. Eben hierauf beruht es, daß gewisse Thiergestalten, wie Affen, Kangurus, Springhaasen u. dgl. uns bisweilen lächerlich erscheinen, weil etwas Menschenähnliches in ihnen uns veranlaßt, sie unter den Begriff der menschlichen Gestalt zu subsumiren, von welchem wieder ausgehend, wir ihre Inkongruenz zu demselben wahrnehmen.

Die Begriffe, deren hervortretende Inkongruenz zur Anschauung uns zum Lachen bewegt, sind nun entweder die eines Andern, oder unsere eigenen. Im erstern Fall lachen wir über den Andern: im zweiten fühlen wir eine oft angenehme, wenigstens belustigende Ueberraschung. Kinder und rohe Menschen lachen daher bei den kleinsten, sogar bei widrigen Zufällen, wenn sie ihnen unerwartet waren, also ihren vorgefaßten Begriff des Irrthums überführten. — In der Regel ist das Lachen ein vergnüglicher Zustand: die Wahrnehmung der Inkongruenz des Gedachten zum Angeschauten, also zur Wirklichkeit, macht uns demnach Freude und wir geben uns gern der krampfhaften Erschütterung hin, welche diese Wahrnehmung erregt. Der Grund hievon liegt in Folgendem. Bei jenem plötzlich hervortretenden Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten behält das Angeschaute allemal unzweifelhaftes Recht: denn es ist gar nicht dem Irrthum unterworfen, bedarf keiner Beglaubigung von außerhalb, sondern vertritt sich selbst. Sein Konflikt mit dem Gedachten entspringt zuletzt daraus, daß dieses mit seinen abstrakten Begriffen nicht herabkann zur endlosen Mannigfaltigkeit und Nüancirung des Anschaulichen. Dieser Sieg der anschauenden Erkenntniß über das Denken erfreut uns. Denn das Anschauen ist die ursprüngliche, von der thierischen Natur unzertrennliche

Erkenntnißweise, in der sich Alles, was dem Willen unmittelbares Genügen giebt, darstellt: es ist das Medium der Gegenwart, des Genusses und der Fröhlichkeit: auch ist dasselbe mit keiner Anstrengung verknüpft. Vom Denken gilt das Gegentheil: es ist die zweite Potenz des Erkennens, deren Ausübung stets einige, oft bedeutende Anstrengung erfordert, und deren Begriffe es sind, welche sich so oft der Befriedigung unserer unmittelbaren Wünsche entgegenstellen, indem sie, als das Medium der Vergangenheit, der Zukunft und des Ernstes, das Vehikel unserer Befürchtungen, unserer Reue und aller unserer Sorgen abgeben. Diese strenge, unermüdliche, überlästige Hofmeisterin Vernunft jetzt ein Mal der Unzulänglichkeit überführt zu sehn, muß uns daher ergötzlich seyn. Deshalb also ist die Miene des Lachens der der Freude sehr nahe verwandt. [108]

Wegen des Mangels an Vernunft, also an Allgemeinbegriffen, ist das Thier, wie der Sprache, so auch des Lachens unfähig. Dieses ist daher ein Vorrecht und charakteristisches Merkmal des Menschen. Jedoch hat, beiläufig gesagt, auch sein einziger Freund, der Hund, einen analogen, ihm allein eigenen und charakteristischen Akt vor allen andern Thieren voraus, nämlich das so ausdrucksvolle, wohlwollende und grundehrliche Wedeln. Wie vortheilhaft sticht doch diese, ihm von der Natur eingegebene Begrüßung ab, gegen die Bücklinge und grinzenden Höflichkeitsbezeugungen der Menschen, deren Versicherung inniger Freundschaft und Ergebenheit es an Zuverlässigkeit, wenigstens für die Gegenwart, tausend Mal übertrifft. —

Das Gegentheil des Lachens und Scherzes ist der Ernst. Demgemäß besteht er im Bewußtseyn der vollkommenen Uebereinstimmung und Kongruenz des Begriffs, oder Gedankens, mit dem Anschaulichen, oder der Realität. Der Ernste ist überzeugt, daß er die Dinge denkt wie sie sind, und daß sie sind wie er sie denkt. Eben deshalb ist der Uebergang vom tiefen Ernst zum Lachen so besonders leicht und durch Kleinigkeiten zu bewerkstelligen; weil jene vom Ernst angenommene Uebereinstimmung, je vollkommener sie schien, desto leichter selbst durch eine geringe, unerwartet zu Tage kommende Inkongruenz aufgehoben wird. Daher je mehr ein Mensch des ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen. Menschen, deren Lachen stets affektirt

[109] und gezwungen herauskommt, sind intellektuell und moralisch von leichtem Gehalt; wie denn überhaupt die Art des Lachens, und andererseits der Anlaß dazu, sehr charakteristisch für die Person ist. Daß die Geschlechtsverhältnisse den leichtesten, jederzeit bereit liegenden und auch dem schwächsten Witz erreichbaren Stoff zum Scherze abgeben, wie die Häufigkeit der Zoten beweist, könnte nicht seyn, wenn nicht der tiefste Ernst gerade ihnen zum Grunde läge.

Daß das Lachen Anderer über Das, was wir thun oder ernstlich sagen, uns so empfindlich beleidigt, beruht darauf, daß es aussagt, zwischen unsern Begriffen und der objektiven Realität sei eine gewaltige Inkongruenz. Aus dem selben Grunde ist das Prädikat „lächerlich" beleidigend. — Das eigentliche Hohngelächter ruft dem gescheiterten Widersacher triumphirend zu, wie inkongruent die Begriffe, welche er gehegt, zu der sich jetzt ihm offenbarenden Wirklichkeit gewesen. Unser eigenes bitteres Lachen, bei der sich uns schrecklich enthüllenden Wahrheit, durch welche fest gehegte Erwartungen sich als täuschend erweisen, ist der lebhafte Ausdruck der nunmehr gemachten Entdeckung der Inkongruenz zwischen den Gedanken, die wir, in thörichtem Vertrauen auf Menschen oder Schicksal, gehegt, und der jetzt sich entschleiernden Wirklichkeit.

Das *absichtlich* Lächerliche ist der *Scherz*: er ist das Bestreben, zwischen den Begriffen des Andern und der Realität, durch Verschieben des Einen dieser Beiden, eine Diskrepanz zu Wege zu bringen; während sein Gegentheil der *Ernst* in der wenigstens angestrebten genauen Angemessenheit Beider zu einander besteht. Versteckt nun aber der Scherz sich hinter den Ernst; so entsteht die *Ironie*: z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegentheil der unserigen sind, mit scheinbarem Ernst eingehn und sie mit ihm zu theilen simuliren; bis endlich das Resultat ihn an uns und ihnen irre macht. So verhielt sich Sokrates dem Hippias, Protagoras, Gorgias und andern Sophisten, überhaupt oft seinem Collocutor gegenüber. — Das Umgekehrte der Ironie wäre demnach der hinter den Scherz versteckte Ernst, und dies ist der *Humor*. Man könnte ihn den doppelten Kontrapunkt der Ironie nennen. — Erklärungen wie „der Humor ist die Wechseldurchdringung des Endlichen und Unendlichen"

drücken nichts weiter aus, als die gänzliche Unfähigkeit zum Den- [110]
ken Derer, die an ſolchen hohlen Floskeln ihr Genügen haben. —
Die Ironie iſt objektiv, nämlich auf den Andern berechnet; der
Humor aber ſubjektiv, nämlich zunächſt nur für das eigene
Selbſt da. Demgemäß finden die Meiſterſtücke der Ironie ſich
bei den Alten, die des Humors bei den Neueren. Denn näher
betrachtet, beruht der Humor auf einer ſubjektiven, aber ernſten
und erhabenen Stimmung, welche unwillkürlich in Konflikt ge-
räth mit einer ihr ſehr heterogenen, gemeinen Außenwelt, der ſie
weder ausweichen, noch ſich ſelbſt aufgeben kann; daher ſie, zur
Vermittelung, verſucht, ihre eigene Anſicht und jene Außenwelt
durch die ſelben Begriffe zu denken, welche hiedurch eine doppelte,
bald auf dieſer bald auf der andern Seite liegende Inkongruenz
zu dem dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck
des abſichtlich Lächerlichen, alſo des Scherzes entſteht, hinter wel-
chem jedoch der tiefſte Ernſt verſteckt iſt und durchſcheint. Fängt
die Ironie mit ernſter Miene an und endigt mit lächelnder, ſo
hält der Humor es umgekehrt. Als ein Beiſpiel von dieſem
kann ſchon der oben angeführte Ausdruck des Merkutio gelten.
Desgleichen im Hamlet: Polonius: „Gnädigſter Herr, ich
will ehrerbietigſt Abſchied von Ihnen nehmen. — Hamlet:
Sie können nichts von mir nehmen, was ich williger hergäbe; —
ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben, ausgenom-
men mein Leben.“ — Sodann, vor der Aufführung des Schau-
ſpiels bei Hofe, ſagt Hamlet zur Ophelia: „Was ſollte ein
Menſch Anderes thun, als luſtig ſeyn? Denn ſeht nur, wie
vergnügt meine Mutter ausſieht, und mein Vater iſt doch erſt
vor zwei Stunden geſtorben. — Ophelia: Vor zwei Mal zwei
Monaten, gnädigſter Herr. — Hamlet: So lange iſt's her?!
Ei, da mag der Teufel noch ſchwarz gehn! ich will mir ein
munteres Kleid machen laſſen.“ — Ferner auch in Jean Pauls
„Titan“, wenn der tiefſinnig gewordene und nun über ſich ſelbſt
brütende Schoppe öfter ſeine Hände anſehend zu ſich ſagt:
„Da ſitzt ein Herr leibhaftig und ich in ihm: wer iſt aber ſol-
cher?“ — Als wirklicher Humoriſt tritt Heinrich Heine auf, in
ſeinem „Romancero“: hinter allen ſeinen Scherzen und Poſſen
merken wir einen tiefen Ernſt, der ſich ſchämt unverſchleiert
hervorzutreten. — Demnach beruht der Humor auf einer beſondern

[111] Art der Laune (wahrſcheinlich von Luna), durch welchen Be-
griff, in allen ſeinen Modifikationen, ein entſchiedenes Ueber-
wiegen des Subjektiven über das Objektive, bei der Auffaſſung
der Außenwelt, gedacht wird. Auch jede poetiſche, oder künſtleriſche
Darſtellung einer komiſchen, ja ſogar poſſenhaften Scene, als
deren verdeckter Hintergrund jedoch ein ernſter Gedanke durch-
ſchimmert, iſt Produkt des Humors, alſo humoriſtiſch. Dahin
gehört z. B. eine kolorirte Zeichnung von Tiſchbein: ſie ſtellt
ein ganz leeres Zimmer dar, welches ſeine Beleuchtung allein
von dem im Kamin lodernden Feuer erhält. Vor dieſem ſteht
ein Menſch, in der Weſte, ſo daß, von ſeinen Füßen ausgehend,
der Schatten ſeiner Perſon ſich über das ganze Zimmer erſtreckt.
„Das iſt Einer“, kommentirte Tiſchbein dazu, „dem in der
Welt nichts hat gelingen wollen und der es zu nichts gebracht
hat: jetzt freut er ſich, daß er doch einen ſo großen Schatten
werfen kann.“ Sollte ich nun aber den hinter dieſen Scherz
verſteckten Ernſt ausſprechen; ſo könnte ich es am beſten durch
folgende dem Perſiſchen Gedichte Anwari Soheili entnommene
Verſe:

„Iſt einer Welt Beſitz für dich zerronnen,
Sei nicht im Leid darüber, es iſt nichts;
Und haſt du einer Welt Beſitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es iſt nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber, es iſt nichts.“ —

Daß heut zu Tage in der Deutſchen Litteratur „humoriſtiſch“
durchgängig in der Bedeutung von „komiſch“ überhaupt gebraucht
wird, entſpringt aus der erbärmlichen Sucht, den Dingen einen
vornehmeren Namen zu geben, als ihnen zukommt, nämlich den
einer über ihnen ſtehenden Klaſſe: ſo will jedes Wirthshaus
Hotel, jeder Geldwechsler Banquier, jede Reiterbude Cirkus, jedes
Konzert Muſikaliſche Akademie, das Kaufmannskomptoir Büreau,
der Töpfer Thonkünſtler heißen, — demnach auch jeder Hans-
wurſt Humoriſt. Das Wort Humor iſt von den Engländern
entlehnt, um eine, bei ihnen zuerſt bemerkte, ganz eigenthümliche,
ſogar, wie oben gezeigt, dem Erhabenen verwandte Art des
Lächerlichen auszuſondern und zu bezeichnen; nicht aber um jeden
Spaaß und jede Hanswurſtiade damit zu betiteln, wie jetzt in

Deutschland allgemein, ohne Opposition, geschieht, von Litteraten [112]
und Gelehrten; weil der wahre Begriff jener Abart, jener Geistesrichtung, jenes Kindes des Lächerlichen und Erhabenen, zu subtil und zu hoch seyn würde für ihr Publikum, welchem zu gefallen, sie bemüht sind, Alles abzuplatten und zu pöbelarisiren. Je nun, „hohe Worte und niedriger Sinn" ist überhaupt der Wahlspruch der edeln „Jetztzeit": demgemäß heißt heut zu Tage ein Humorist, was ehemals ein Hanswurst genannt wurde.

Kapitel 9*).

Zur Logik überhaupt.

Logik, Dialektik und Rhetorik gehören zusammen, indem sie das Ganze einer Technik der Vernunft ausmachen, unter welcher Benennung sie auch zusammen gelehrt werden sollten, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputirens mit Andern und Rhetorik des Redens zu Vielen (concionatio); also entsprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus.

Unter Dialektik verstehe ich, in Uebereinstimmung mit Aristoteles (Metaph. III, 2, et Analyt. post. I, 11), die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gespräches. Ein Gespräch dieser Art geht aber nothwendig, mehr oder weniger, in die Kontroverse über; daher Dialektik auch erklärt werden kann als Disputirkunst. Beispiele und Muster der Dialektik haben wir an den Platonischen Dialogen: aber für die eigentliche Theorie derselben, also für die Technik des Disputirens, die Eristik, ist bisher sehr wenig geleistet worden. Ich habe einen Versuch der Art ausgearbeitet und eine Probe desselben im zweiten Bande der Parerga mitgetheilt; daher ich die Erörterung dieser Wissenschaft hier ganz übergehe.

*) Dieses Kapitel, mit sammt dem folgenden, steht in Beziehung zu § 9 des ersten Bandes.

[113] In der Rhetorik sind die rhetorischen Figuren ungefähr was in der Logik die syllogistischen, jeden Falls aber der Betrachtung würdig. Zu Aristoteles Zeit scheinen sie noch nicht Gegenstand theoretischer Untersuchung gewesen zu seyn; da er in keiner seiner Rhetoriken von ihnen handelt, und wir in dieser Hinsicht an den Rutilius Lupus, den Epitomator eines spätern Gorgias, verwiesen sind.

Alle drei Wissenschaften haben das Gemeinsame, daß man, ohne sie gelernt zu haben, ihre Regeln befolgt, welche sogar selbst erst aus dieser natürlichen Ausübung abstrahirt sind. — Daher haben sie, bei vielem theoretischen Interesse, doch nur geringen praktischen Nutzen: theils weil sie zwar die Regel, aber nicht den Fall der Anwendung geben; theils weil während der Praxis gewöhnlich keine Zeit ist, sich der Regeln zu erinnern. Sie lehren also nur was Jeder schon von selbst weiß und übt: dennoch ist die abstrakte Erkenntniß desselben interessant und wichtig. Praktischen Nutzen wird die Logik, wenigstens für das eigene Denken, nicht leicht haben. Denn die Fehler unsers eigenen Räsonnements liegen fast nie in den Schlüssen, noch sonst in der Form, sondern in den Urtheilen, also in der Materie des Denkens. Hingegen können wir bei der Kontroverse bisweilen einigen praktischen Nutzen von der Logik ziehn, indem wir die, aus deutlich oder undeutlich bewußter Absicht, trügerische Argumentation des Gegners, welche er unter dem Schmuck und der Decke fortlaufender Rede vorbringt, auf die strenge Form regelmäßiger Schlüsse zurückführen und dann ihm Fehler gegen die Logik nachweisen, z. B. einfache Umkehrung allgemein bejahender Urtheile, Schlüsse mit vier Terminis, Schlüsse von der Folge auf den Grund, Schlüsse in der zweiten Figur aus lauter affirmirenden Prämissen u. dgl. m. —

Mir dünkt, daß man die Lehre von den Denkgesetzen dadurch vereinfachen könnte, daß man deren nur zwei aufstellte, nämlich das vom ausgeschlossenen Dritten und das vom zureichenden Grunde. Ersteres so: „Jedem Subjekt ist jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzusprechen." Hier liegt im Entweder Oder schon, daß nicht Beides zugleich geschehn darf, folglich [114] eben Das, was die Gesetze der Identität und des Widerspruchs besagen: diese würden also als Korollarien jenes Satzes hinzu-

kommen, welcher eigentlich besagt, daß jegliche zwei Begriffssphären entweder als vereint, oder als getrennt zu denken sind, nie aber als Beides zugleich; mithin daß, wo Worte zusammengefügt sind, welche Letzteres dennoch ausdrücken, diese Worte einen Denkproceß angeben, der unausführbar ist: das Innewerden dieser Unausführbarkeit ist das Gefühl des Widerspruchs. — Das zweite Denkgesetz, der Satz vom Grunde, würde besagen, daß obiges Beilegen oder Absprechen durch etwas vom Urtheil selbst Verschiedenes bestimmt seyn muß, welches eine (reine oder empirische) Anschauung, oder aber bloß ein anderes Urtheil seyn kann: dieses Andere und Verschiedene heißt alsdann der Grund des Urtheils. Sofern ein Urtheil dem ersten Denkgesetze genügt, ist es *denkbar*; sofern es dem zweiten genügt, ist es *wahr*, wenigstens logisch oder formell wahr, wenn nämlich der Grund des Urtheils wieder nur ein Urtheil ist. Die materielle, oder absolute Wahrheit aber ist zuletzt doch immer nur das Verhältniß zwischen einem Urtheil und einer Anschauung, also zwischen der abstrakten und der anschaulichen Vorstellung. Dies Verhältniß ist entweder ein unmittelbares, oder aber vermittelt durch andere Urtheile, d. h. durch andere abstrakte Vorstellungen. Hienach ist leicht abzusehn, daß nie eine Wahrheit die andere umstoßen kann, sondern alle zuletzt in Uebereinstimmung seyn müssen; weil im Anschaulichen, ihrer gemeinsamen Grundlage, kein Widerspruch möglich ist. Daher hat keine Wahrheit die andere zu fürchten. Trug und Irrthum hingegen haben jede Wahrheit zu fürchten; weil, durch die logische Verkettung aller, auch die entfernteste ein Mal ihren Stoß auf jeden Irrthum fortpflanzen muß. Dieses zweite Denkgesetz ist demnach der Anknüpfungspunkt der Logik an Das, was nicht mehr Logik, sondern Stoff des Denkens ist. Folglich besteht in der Uebereinstimmung der Begriffe, also der abstrakten Vorstellung, mit dem in der anschaulichen Vorstellung Gegebenen, nach der Seite des Objekts, die *Wahrheit*, und nach der Seite des Subjekts, das *Wissen*.

Das obige Vereint- oder Getrennt-seyn zweier Begriffssphären auszudrücken ist die Bestimmung der Kopula: „ist — ist nicht." Durch diese ist jedes Verbum mittelst seines Particips ausdrückbar. Daher besteht alles Urtheilen im Gebrauch eines [115] Verbi, und umgekehrt. Demnach ist die Bedeutung der Kopula,

daß im Subjekt das Prädikat mitzudenken sei — nichts weiter. Jetzt erwäge man, worauf der Inhalt des Infinitivs der Kopula, „*Seyn*", hinausläuft. Dieser nun aber ist ein Hauptthema der Professorenphilosophie gegenwärtiger Zeit. Indessen muß man es mit ihnen nicht so genau nehmen: die meisten nämlich wollen damit nichts Anderes, als die materiellen Dinge, die Körperwelt, bezeichnen, welcher sie, als vollkommen unschuldige Realisten, im Grunde ihres Herzens, die höchste Realität beilegen. Nun aber so geradezu von den Körpern zu reden scheint ihnen zu vulgär: daher sagen sie „das Seyn", als welches vornehmer klingt — und denken sich dabei die vor ihnen stehenden Tische und Stühle.

„Denn, weil, warum, darum, also, da, obgleich, zwar, dennoch, sondern, wenn — so, entweder — oder", und ähnliche mehr, sind eigentlich *logische Partikeln*; da ihr alleiniger Zweck ist, das Formelle der Denkprocesse auszudrücken. Sie sind daher ein kostbares Eigenthum einer Sprache und nicht allen in gleicher Anzahl eigen. Namentlich scheint *zwar* (das zusammengezogene „es ist wahr") der deutschen Sprache ausschließlich anzugehören: es bezieht sich allemal auf ein folgendes, oder hinzugedachtes *aber*, wie *wenn* auf *so*.

Die logische Regel, daß die der Quantität nach *einzelnen Urtheile*, also die, welche einen *Einzelbegriff* (notio singularis) zum Subjekt haben, eben so zu behandeln sind, wie die *allgemeinen Urtheile*, beruht darauf, daß sie in der That allgemeine Urtheile sind, die bloß das Eigene haben, daß ihr Subjekt ein Begriff ist, der nur durch ein einziges reales Objekt belegt werden kann, mithin nur ein einziges unter sich begreift: so, wenn der Begriff durch einen Eigennamen bezeichnet wird. Dies kommt aber eigentlich erst in Betracht, wenn man von der abstrakten Vorstellung abgeht zur anschaulichen, also die Begriffe realisiren will. Beim Denken selbst, beim Operiren mit den Urtheilen, entsteht daraus kein Unterschied; weil eben zwischen Einzelbegriffen und Allgemeinbegriffen kein logischer Unterschied ist: „Immanuel Kant" bedeutet logisch: „*alle* Immanuel Kant". Demnach ist die Quantität der Urtheile eigentlich nur zwiefach: allgemeine und partikulare. Eine *einzelne Vorstellung* kann [116] gar nicht das Subjekt eines Urtheils seyn; weil sie kein Abstraktum, kein Gedachtes, sondern ein Anschauliches ist: jeder Begriff

hingegen ist wesentlich allgemein, und jedes Urtheil muß einen Begriff zum Subjekt haben.

Der Unterschied der besondern Urtheile (propositiones particulares) von den allgemeinen beruht oft nur auf dem äußern und zufälligen Umstande, daß die Sprache kein Wort hat, um den hier abzuzweigenden Theil des allgemeinen Begriffs, der das Subjekt eines solchen Urtheils ist, für sich auszudrücken, in welchem Fall manches besondere Urtheil ein allgemeines seyn würde. Z. B. das besondere Urtheil: „einige Bäume tragen Galläpfel", wird zum allgemeinen, weil man für diese Abzweigung des Begriffs Baum ein eigenes Wort hat: „alle Eichen tragen Galläpfel". Eben so verhält sich das Urtheil: „einige Menschen sind schwarz", zu dem: „alle Mohren sind schwarz". — Oder aber jener Unterschied beruht darauf, daß im Kopfe des Urtheilenden der Begriff, welchen er zum Subjekt des besondern Urtheils macht, sich nicht deutlich abgesondert hat von dem allgemeinen Begriff, als dessen Theil er ihn bezeichnet, sonst er statt dessen ein allgemeines Urtheil würde aussprechen können: z. B. statt des Urtheils: „einige Wiederkäuer haben obere Vorderzähne", dieses: „alle ungehörnten Wiederkäuer haben obere Vorderzähne".

Das hypothetische und das disjunktive Urtheil sind Aussagen über das Verhältniß zweier (beim disjunktiven auch mehrerer) kategorischer Urtheile zu einander. — Das hypothetische Urtheil sagt aus, daß von der Wahrheit des ersten der hier verknüpften kategorischen Urtheile die des zweiten abhängt, und von der Unwahrheit des zweiten die des ersten; also, daß diese zwei Sätze, in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in direkter Gemeinschaft stehn. — Das disjunktive Urtheil hingegen sagt aus, daß von der Wahrheit des einen der hier verknüpften kategorischen Urtheile die Unwahrheit der übrigen abhänge, und umgekehrt; also daß diese Sätze, in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in Widerstreit stehn. — Die Frage ist ein Urtheil, von dessen drei Stücken eines offen gelassen ist: also entweder die Kopula: „ist Kajus ein Römer — oder nicht?" oder das Prädikat: „ist Kajus ein Römer — oder etwas Anderes?" oder das Subjekt: „ist Kajus ein Römer — oder ist es ein Anderer?" — Die Stelle des offen gelassenen Begriffs kann auch ganz leer bleiben, z. B. was ist Kajus? — wer ist ein Römer?

Die επαγωγη, inductio, bei Aristoteles, ist das Gegentheil der απαγωγη. Diese weist einen Satz als falsch nach, indem sie zeigt, daß was aus ihm folgen würde, nicht wahr ist; also durch die instantia in contrarium. Die επαγωγη hingegen weist die Wahrheit eines Satzes dadurch nach, daß sie zeigt, daß was aus ihm folgen würde, wahr ist. Sie treibt demnach durch Beispiele zu einer Annahme hin; die απαγωγη treibt eben so von ihr ab. Mithin ist die επαγωγη, oder Induktion, ein Schluß von den Folgen auf den Grund, und zwar modo ponente: denn sie stellt aus vielen Fällen die Regel auf, aus der diese dann wieder die Folgen sind. Eben deshalb ist sie nie vollkommen sicher, sondern bringt es höchstens zu sehr großer Wahrscheinlichkeit. Indessen kann diese formelle Unsicherheit, durch die Menge der aufgezählten Folgen, einer materiellen Sicherheit Raum geben; in ähnlicher Weise, wie in der Mathematik die irrationalen Verhältnisse, mittelst Decimalbrüchen, der Rationalität unendlich nahe gebracht werden. Die απαγωγη hingegen ist zunächst der Schluß vom Grunde auf die Folgen, verfährt jedoch nachher modo tollente, indem sie das Nichtdaseyn einer nothwendigen Folge nachweist und dadurch die Wahrheit des angenommenen Grundes aufhebt. Eben deshalb ist sie stets vollkommen sicher und leistet durch ein einziges sicheres Beispiel in contrarium mehr, als die Induktion durch unzählige Beispiele für den aufgestellten Satz. So sehr viel leichter ist widerlegen, als beweisen, umwerfen, als aufstellen.

Kapitel 10.

Zur Syllogistik.

Wiewohl es sehr schwer hält, über einen seit mehr als zwei Tausend Jahren von Unzähligen behandelten Gegenstand, der [118] überdies nicht durch Erfahrungen Zuwachs erhält, eine neue und richtige Grundansicht aufzustellen; so darf dies mich doch nicht abhalten, den hier folgenden Versuch einer solchen dem Denker zur Prüfung vorzulegen.

Ein Schluß ist die Operation unserer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urtheilen, durch Vergleichung derselben, ein

drittes entsteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntniß zu Hülfe genommen würde. Die Bedingung hiezu ist, daß solche zwei Urtheile einen Begriff gemein haben: denn sonst sind sie sich fremd und ohne alle Gemeinschaft. Unter dieser Bedingung aber werden sie Vater und Mutter eines Kindes, welches von Beiden etwas an sich hat. Auch ist besagte Operation kein Akt der Willkür, sondern der Vernunft, welche, der Betrachtung solcher Urtheile hingegeben, ihn von selbst, nach ihren eigenen Gesetzen, vollzieht: insofern ist er objektiv, nicht subjektiv, und daher den strengsten Regeln unterworfen.

Beiläufig frägt sich, ob der Schließende durch den neu entstandenen Satz wirklich etwas Neues erfährt, etwas ihm vorher Unbekanntes? — Nicht schlechthin; aber doch gewissermaaßen. Was er erfährt, lag in Dem, was er wußte: also wußte er es schon mit. Aber er wußte nicht, daß er es wußte, welches ist, wie wenn man etwas hat, aber nicht weiß, daß man es hat; wo es so gut ist, als hätte man es nicht. Nämlich er wußte es nur implicite, jetzt weiß er es explicite: dieser Unterschied aber kann so groß seyn, daß ihm der Schlußsatz als eine neue Wahrheit erscheint. Z. B.

Alle Diamanten sind Steine;
Alle Diamanten sind verbrennlich:
Also sind einige Steine verbrennlich.

Das Wesen des Schlusses besteht folglich darin, daß wir uns zum deutlichen Bewußtseyn bringen, die Aussage der Konklusion schon in den Prämissen mitgedacht zu haben: er ist demnach ein Mittel, sich seiner eigenen Erkenntniß deutlicher bewußt zu werden, näher zu erfahren, oder inne zu werden, was man weiß. Die Erkenntniß, welche der Schlußsatz liefert, war latent, wirkte daher so wenig, wie latente Wärme aufs Thermometer wirkt. Wer Salz hat, hat auch Chlor; aber es ist als hätte er es nicht: denn nur wenn es chemisch entbunden ist, kann es als [119] Chlor wirken; also erst dann besitzt er es wirklich. Eben so verhält sich der Erwerb, welchen ein bloßer Schluß aus schon bekannten Prämissen liefert: eine vorher gebundene oder latente Erkenntniß wird dadurch frei. Diese Vergleiche könnten zwar etwas übertrieben scheinen, sind es jedoch wohl nicht. Denn, weil wir viele der aus unsern Erkenntnissen möglichen Schlüsse

sehr bald, sehr schnell und ohne Förmlichkeit vollziehn, weshalb auch keine deutliche Erinnerung derselben bleibt; so scheint es, daß keine Prämissen zu möglichen Schlüssen lange unbenutzt aufbewahrt blieben, sondern wir zu allen Prämissen, die im Bereich unsers Wissens liegen, auch schon die Konklusionen fertig hätten. Allein dies ist nicht immer der Fall: vielmehr können, in einem Kopfe, zwei Prämissen lange Zeit ein isolirtes Daseyn haben, bis endlich ein Anlaß sie zusammenführt, wo dann die Konklusion plötzlich hervorspringt, wie aus Stahl und Stein, erst wann sie an einander schlagen, der Funke. Wirklich liegen, sowohl zu theoretischen Einsichten, als zu Motiven, welche Entschlüsse herbeiführen, die von außen aufgenommenen Prämissen oft lange in uns und werden, zum Theil durch undeutliche bewußte, selbst wortlose Denkakte, mit unserm übrigen Vorrath von Erkenntnissen verglichen, ruminirt und gleichsam durcheinandergeschüttelt, bis endlich die rechte Major auf die rechte Minor trifft, wo diese alsbald sich gehörig stellen und nun die Konklusion mit Einem Male dasteht, als ein uns plötzlich aufgegangenes Licht, und ohne unser Zuthun, als wäre sie eine Inspiration: da begreifen wir nicht, wie wir und wie Andere Das so lange nicht erkannt haben. Freilich wird im glücklich organisirten Kopf dieser Proceß schneller und leichter vor sich gehn, als im gewöhnlichen: und eben weil er spontan, ja ohne deutliches Bewußtseyn vollzogen wird, ist er nicht zu erlernen. Daher sagt Goethe:

„Wie etwas sei leicht,
Weiß, der es erfunden und der es erreicht."

Als ein Gleichniß des geschilderten Gedankenprocesses kann man jene Vorhängschlösser betrachten, die aus Ringen mit Buchstaben bestehn: am Koffer eines Reisewagens hängend werden sie so lange geschüttelt, bis endlich die Buchstaben des Wortes gehörig zusammentreffen und das Schloß aufgeht. Uebrigens aber ist [120] dabei zu bedenken, daß der Syllogismus im Gedankengange selbst besteht, die Worte und Sätze aber, durch welche man ihn ausdrückt, bloß die nachgebliebene Spur desselben bezeichnen: sie verhalten sich zu ihm, wie die Klangfiguren aus Sand zu den Tönen, deren Vibrationen sie darstellen. Wann wir etwas überdenken wollen, rücken wir unsere Data zusammen, sie konkresciren zu Urtheilen, welche sämmtlich schnell aneinandergehalten

und verglichen werden, wodurch sich augenblicklich die daraus möglichen Konklusionen, mittelst des Gebrauchs aller drei syllogistischen Figuren, absetzen; wobei jedoch, wegen der großen Schnelligkeit dieser Operationen, nur wenige, bisweilen gar keine Worte gebraucht werden und bloß die Konklusion förmlich ausgesprochen wird. So geschieht es denn auch bisweilen, daß, indem wir auf diesem Wege, oder auch auf dem bloß intuitiven, d. h. durch ein glückliches Apperçu, irgend eine neue Wahrheit uns zum Bewußtseyn gebracht haben, wir nun zu ihr, als der Konklusion, die Prämissen suchen, d. h. einen Beweis für dieselbe aufstellen möchten: denn die Erkenntnisse sind in der Regel früher da, als ihre Beweise. Wir durchwühlen alsdann den Vorrath unserer Erkenntnisse, um zu sehn, ob wir nicht darin irgend eine Wahrheit finden können, in welcher die neu entdeckte schon implicite enthalten wäre, oder zwei Sätze, durch deren regelmäßige Aneinanderfügung diese sich als Resultat ergäbe. — Hingegen liefert den förmlichsten und großartigsten Syllogismus, und zwar in der ersten Figur, jeder gerichtliche Proceß. Die Civil- oder Kriminal-Uebertretung, wegen welcher geklagt wird, ist die Minor: sie wird vom Kläger festgestellt. Das Gesetz für solchen Fall ist die Major. Das Urtheil ist die Konklusion, welche daher, als ein Nothwendiges, vom Richter bloß „erkannt" wird.

Jetzt aber will ich versuchen, von dem eigentlichen Mechanismus des Schließens die einfachste und richtigste Darstellung zu geben.

Das Urtheilen, dieser elementare und wichtigste Proceß des Denkens, besteht im Vergleichen zweier Begriffe; das Schließen im Vergleichen zweier Urtheile. Inzwischen wird gewöhnlich, in den Lehrbüchern, das Schließen ebenfalls auf ein Vergleichen von Begriffen zurückgeführt, wiewohl von dreien; indem nämlich aus dem Verhältniß, welches zwei dieser Begriffe [121] zum dritten haben, dasjenige, welches sie zu einander haben, erkannt würde. Dieser Ansicht läßt sich die Wahrheit auch nicht absprechen, und indem dieselbe Anlaß zu der, auch von mir im Text gelobten, anschaulichen Darstellung der syllogistischen Verhältnisse mittelst gezeichneter Begriffssphären giebt, hat sie den Vorzug, die Sache leicht faßlich zu machen. Allein mir scheint,

daß hier, wie in so manchen Fällen, die Faßlichkeit auf Kosten der Gründlichkeit erreicht wird. Der eigentliche Denkproceß beim Schließen, mit welchem die drei syllogistischen Figuren und ihre Nothwendigkeit genau zusammenhängen, wird dadurch nicht erkannt. Wir operiren nämlich beim Schließen nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit ganzen Urtheilen, denen die Qualität, die allein in der Kopula und nicht in den Begriffen liegt, wie auch die Quantität, durchaus wesentlich ist, wozu auch sogar noch die Modalität kommt. Jene Darstellung des Schlusses als eines Verhältnisses dreier Begriffe fehlt darin, daß sie die Urtheile sogleich in ihre letzten Bestandtheile (die Begriffe) auflöst, wobei das Bindungsmittel dieser verloren geht und das den Urtheilen als solchen und in ihrer Ganzheit Eigenthümliche, welches gerade die Nothwendigkeit der aus ihnen hervorgehenden Konklusion herbeiführt, aus den Augen gebracht wird. Sie verfällt hiedurch in einen Fehler, der dem analog ist, den die organische Chemie begienge, wenn sie, z. B. in der Analyse der Pflanzen, diese sogleich in ihre letzten Bestandtheile auflöste, wo sie denn bei allen Pflanzen Karbon, Hydrogen und Oxygen erhalten, aber die specifischen Unterschiede verlieren würde, welche zu gewinnen man bei den nähern Bestandtheilen, den sogenannten Alkaloiden, stehn bleiben und sich hüten muß, diese gleich wieder zu zersetzen. — Aus drei gegebenen Begriffen läßt sich noch kein Schluß ziehn. Da sagt man freilich: das Verhältniß zweier derselben zum dritten muß dabei gegeben seyn. Der Ausdruck dieses Verhältnisses sind ja aber gerade die jene Begriffe verbindenden Urtheile: also sind Urtheile, nicht bloße Begriffe, der Stoff des Schlusses. Demnach ist Schließen wesentlich ein Vergleichen zweier Urtheile: mit diesen, mit den durch sie ausgedrückten Gedanken, und nicht bloß mit drei Begriffen, geht der Denkproceß in unserm Kopfe, auch wenn er unvollständig oder [122] gar nicht durch Worte bezeichnet wird, vor sich, und als solchen, als ein Aneinanderhalten der ganzen, unzerlegten Urtheile, muß man ihn in Betrachtung nehmen, um den technischen Hergang beim Schließen eigentlich zu verstehn, woraus dann auch die Nothwendigkeit dreier, wirklich vernunftgemäßer, syllogistischer Figuren sich ergeben wird.

Wie man, bei der Darstellung der Syllogistik mittelst Be-

griffssphären, diese sich unter dem Bilde von Kreisen denkt; so hat man, bei der Darstellung mittelst ganzer Urtheile, sich diese unter dem Bilde von Stäben zu denken, die, zum Behuf der Vergleichung bald mit dem einen, bald mit dem andern Ende aneinandergehalten werden: die verschiedenen Weisen aber, nach denen dies geschehn kann, geben die drei Figuren. Da nun jede Prämisse ihr Subjekt und ihr Prädikat enthält; so sind diese zwei Begriffe als an den beiden Enden jedes Stabes befindlich vorzustellen. Verglichen werden jetzt die beiden Urtheile hinsichtlich der in ihnen beiden verschiedenen Begriffe: denn der dritte Begriff muß in beiden, wie schon erwähnt, der selbige seyn; daher er keiner Vergleichung unterworfen, sondern Das ist, woran, d. h. in Bezug worauf, die beiden andern verglichen werden: es ist der Medius. Dieser ist sonach immer nur das Mittel und nicht die Hauptsache. Die beiden disparaten Begriffe hingegen sind der Gegenstand des Nachdenkens, und ihr Verhältniß zu einander, mittelst der Urtheile, in denen sie enthalten sind, herauszubringen, ist der Zweck des Syllogismus: daher eben redet die Konklusion nur von ihnen, nicht aber vom Medius, als welcher ein bloßes Mittel, ein Maaßstab war, den man fallen läßt, sobald er gedient hat. Ist nun dieser in beiden Sätzen identische Begriff, also der Medius, in einer Prämisse, das Subjekt derselben; so muß der zu vergleichende Begriff ihr Prädikat seyn, und umgekehrt. Sogleich stellt sich hier a priori die Möglichkeit dreier Fälle heraus: entweder nämlich wird das Subjekt der einen Prämisse mit dem Prädikat der andern verglichen, oder aber das Subjekt der einen mit dem Subjekt der andern, oder endlich das Prädikat der einen mit dem Prädikat der andern. Hieraus entstehn die drei syllogistischen Figuren des Aristoteles: die vierte, welche, etwas naseweis, hinzugefügt worden, ist unächt und eine Afterart: man schreibt sie dem Galenus zu; jedoch beruht dies bloß auf Arabischen Auktoritäten. Jede der drei Figuren stellt einen ganz verschiedenen, richtigen und natürlichen Gedankengang der Vernunft beim Schließen dar. [123]

Ist nämlich, in den zwei zu vergleichenden Urtheilen, das Verhältniß zwischen dem Prädikat des einen und dem Subjekt des andern der Zweck der Vergleichung; so entsteht die erste Figur. Diese allein hat den Vorzug, daß die Begriffe,

welche in der Konklusion Subjekt und Prädikat sind, beide auch schon in den Prämissen in der selben Eigenschaft auftreten; während in den zwei andern Figuren stets einer von ihnen in der Konklusion seine Rolle wechseln muß. Dadurch aber hat in der ersten Figur das Resultat stets weniger Neuheit und Ueberraschendes, als in den beiden andern. Jener Vorzug der ersten Figur wird nur dadurch erreicht, daß das Prädikat der Major verglichen wird mit dem Subjekt der Minor; nicht aber umgekehrt: welches daher hier wesentlich ist und herbeiführt, daß der Medius die beiden ungleichnamigen Stellen einnimmt, d. h. in der Major Subjekt und in der Minor Prädikat ist; woraus eben wieder seine untergeordnete Bedeutung hervorgeht, indem er figurirt als ein bloßes Gewicht, welches man beliebig bald in die eine, bald in die andere Waagschaale legt. Der Gedankengang bei dieser Figur ist, daß dem Subjekt der Minor das Prädikat der Major zukommt, weil das Subjekt der Major dessen eigenes Prädikat ist; oder im negativen Fall, aus dem selben Grunde, das Umgekehrte. Hier wird also den durch einen Begriff gedachten Dingen eine Eigenschaft beigelegt, weil sie einer andern anhängt, die wir schon an ihnen kennen; oder umgekehrt. Daher ist hier das leitende Princip: nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi.

Vergleichen wir hingegen zwei Urtheile in der Absicht, das Verhältniß, welches die Subjekte beider zu einander haben mögen, herauszubringen; so müssen wir zum gemeinsamen Maaßstab das Prädikat derselben nehmen: dieses wird demnach hier der Medius und muß folglich in beiden Urtheilen das selbe seyn. Daraus entsteht die zweite Figur. Hier wird das Verhältniß zweier Subjekte zu einander bestimmt, durch dasjenige, welches sie zu einem und dem selben Prädikat haben. Dies Verhältniß kann aber nur dadurch bedeutsam werden, daß das selbe Prädikat dem einen Subjekt beigelegt, dem andern abgesprochen wird, als wodurch es zu einem wesentlichen Unterscheidungsgrunde beider wird. Denn würde es beiden Subjekten beigelegt; so könnte dies über ihr Verhältniß zu einander nicht entscheidend seyn: weil fast jedes Prädikat unzähligen Subjekten zukommt. Noch weniger würde es entscheiden, wenn man es beiden absprächе. Hieraus folgt der Grundcharakter der zweiten Figur, [124]

daß nämlich die beiden Prämissen entgegengesetzte Qualität haben müssen: die eine muß bejahen, die andere verneinen. Daher ist hier die oberste Regel: sit altera negans: deren Korollarium ist: e meris affirmativis nihil sequitur; eine Regel, gegen welche in einer losen, durch viele Zwischensätze verdeckten Argumentation bisweilen gesündigt wird. Aus dem Gesagten geht der Gedankengang, den diese Figur darstellt, deutlich hervor: es ist die Untersuchung zweier Arten von Dingen, in der Absicht sie zu unterscheiden, also festzustellen, daß sie nicht gleicher Gattung sind; welches hier dadurch entschieden wird, daß der einen Art eine Eigenschaft wesentlich ist, welche der andern fehlt. Daß dieser Gedankengang ganz von selbst die zweite Figur annimmt und nur in dieser sich scharf ausprägt, zeige ein Beispiel:

Alle Fische haben kaltes Blut;
Kein Wallfisch hat kaltes Blut:
Also ist kein Wallfisch ein Fisch.

Hingegen stellt dieser Gedanke sich in der ersten Figur matt, gezwungen und zuletzt ausgeflickt dar:

Keines, was kaltes Blut hat, ist ein Wallfisch;
Alle Fische haben kaltes Blut:
Also ist kein Fisch ein Wallfisch,
Und folglich kein Wallfisch ein Fisch. —

Auch ein Beispiel mit bejahender Minor:

Kein Mohammedaner ist ein Jude;
Einige Türken sind Juden:
Also sind einige Türken keine Mohammedaner.

Als das leitende Princip für diese Figur stelle ich demnach auf: für die Modi mit verneinender Minor: cui repugnat nota, etiam repugnat notatum: und für die mit bejahender Minor: notato repugnat id cui nota repugnat. Deutsch läßt es sich so zusammenfassen: zwei Subjekte, die zu einem Prädikat in entgegengesetztem Verhältnisse stehn, haben zu einander ein negatives. [125]

Der dritte Fall ist der, daß es die Prädikate zweier Urtheile sind, deren Verhältniß zu erforschen wir die Urtheile zusammenstellen: hieraus entsteht die dritte Figur, in welcher demgemäß der Medius in beiden Prämissen als Subjekt auftritt. Er ist auch hier das tertium comparationis, der Maaßstab, der

an beide zu untersuchende Begriffe gelegt wird, oder gleichsam ein chemisches Reagens, an welchem man beide prüft, um aus ihrem Verhältniß zu ihm, das zu erfahren, welches zwischen ihnen selbst Statt findet: demzufolge sagt dann die Konklusion aus, ob zwischen ihnen beiden ein Verhältniß von Subjekt und Prädikat vorhanden ist und wie weit sich dieses erstreckt. Demnach stellt in dieser Figur sich das Nachdenken über zwei Eigenschaften dar, welche man entweder für unvereinbar, oder aber für unzertrennlich zu halten geneigt ist und, um dieses zu entscheiden, sie in zwei Urtheilen zu Prädikaten eines und des selben Subjekts zu machen versucht. Hiedurch ergiebt sich nun, entweder daß beide Eigenschaften einem und dem selben Dinge zukommen, folglich ihre Vereinbarkeit, oder aber, daß ein Ding zwar die eine, jedoch nicht die andere hat, folglich ihre Trennbarkeit: Ersteres in allen Modis mit zwei affirmirenden, Letzteres in allen mit einer negirenden Prämisse: z. B.

Einige Thiere können sprechen;
Alle Thiere sind unvernünftig:
Also können einige Unvernünftige sprechen.

Nach Kant (Die falsche Spitzfindigkeit, § 4) würde nun dieser Schluß nur dadurch konklusiv seyn, daß wir in Gedanken hinzufügten: „also einige Unvernünftige sind Thiere". Dies scheint hier aber durchaus überflüssig und keineswegs der natürliche Gedankengang zu seyn. Um aber den selben Gedankenproceß direkt mittelst der ersten Figur zu vollziehn, müßte ich sagen:

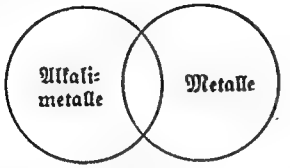
„Alle Thiere sind unvernünftig;
Einige Sprechenkönnende sind Thiere",

welches offenbar nicht der natürliche Gedankengang ist: ja, die alsdann sich ergebende Konklusion „einige Sprechenkönnende sind unvernünftig" müßte umgekehrt werden, um den Schlußsatz zu erhalten, den die dritte Figur von selbst ergiebt und auf welchen der ganze Gedankengang es abgesehn hat. — Nehmen wir noch ein Beispiel: [126]

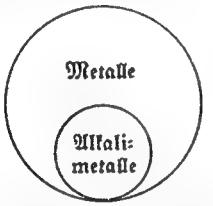
Alle Alkalimetalle schwimmen auf dem Wasser;
Alle Alkalimetalle sind Metalle:
Also einige Metalle schwimmen auf dem Wasser.

Bei der Versetzung in die erste Figur muß die Minor umgekehrt werden, lautet also: „einige Metalle sind Alkalimetalle":

sie besagt mithin nur, daß einige Metalle in der Sphäre „Alkalimetalle" liegen, so:



während unsere wirkliche Erkenntniß ist, daß alle Alkalimetalle in der Sphäre „Metalle" liegen, so:



Folglich müßten wir, wenn die erste Figur die allein normale seyn soll, um naturgemäß zu denken, weniger denken, als wir wissen, und unbestimmt denken, während wir bestimmt wissen. Diese Annahme hat zu viel gegen sich. Ueberhaupt also ist zu leugnen, daß wir, beim Schließen in der zweiten und dritten Figur, im Stillen einen Satz umkehren. Vielmehr stellt die dritte und auch die zweite Figur einen eben so vernunftgemäßen Gedankenproceß dar, wie die erste. Betrachten wir jetzt noch ein Beispiel der andern Art der dritten Figur, wo die Trennbarkeit der beiden Prädikate das Ergebniß ist; weshalb hier eine Prämisse negirend seyn muß:

Kein Buddhaist glaubt einen Gott;
Einige Buddhaisten sind vernünftig:
Also glauben einige Vernünftige keinen Gott.

Wie in den obigen Beispielen die Vereinbarkeit, so ist [127] jetzt die Trennbarkeit zweier Eigenschaften das Problem der Reflexion, welches auch hier dadurch entschieden wird, daß man sie an einem Subjekt vergleicht und an diesem die eine ohne die andere nachweist: dadurch erreicht man seinen Zweck unmittelbar, während man ihn durch die erste Figur nur mittelbar erreichen könnte. Denn um den Schluß auf diese zu reduciren,

müßte man die Minor umkehren, mithin sagen: „Einige Vernünftige sind Buddhaisten", welches nur ein verfehlter Ausdruck des Sinnes derselben wäre, als welcher besagt: „Einige Buddhaisten sind denn doch wohl vernünftig."

Als das leitende Princip dieser Figur stelle ich demnach auf: für die bejahenden Modi: ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares: und für die verneinenden Modi: nota rei competens, notae eidem repugnanti, partikulariter repugnat, modo sit altera universalis. Zu deutsch: Werden von einem Subjekte zwei Prädikate bejaht, und zwar wenigstens eines allgemein, so werden sie auch von einander partikulär bejaht; hingegen partikulär verneint, sobald eines derselben dem Subjekt widerspricht, von dem das andere bejaht wird: nur muß Jenes oder Dieses allgemein geschehn.

In der vierten Figur soll nun das Subjekt der Major mit dem Prädikat der Minor verglichen werden: allein in der Konklusion müsse Beide ihren Werth und ihre Stelle wieder vertauschen, so daß als Prädikat auftritt, was in der Major Subjekt war und als Subjekt, was in der Minor Prädikat war. Hieran wird sichtbar, daß diese Figur bloß die muthwillig auf den Kopf gestellte erste, keineswegs aber der Ausdruck eines wirklichen und der Vernunft natürlichen Gedankenganges ist.

Hingegen sind die drei ersten Figuren der Ektypos dreier wirklicher und wesentlich verschiedener Denkoperationen. Diese haben das Gemeinsame, daß sie in der Vergleichung zweier Urtheile bestehn: aber eine solche wird nur dann fruchtbar, wann sie einen Begriff gemeinschaftlich haben. Diesen können wir, wenn wir uns die Prämissen unter dem Bilde zweier Stäbe versinnlichen, als einen Haken denken, der sie mit einander verbindet: ja, man könnte, beim Vortrage, sich solcher Stäbe bedienen. Die drei Figuren unterscheiden sich hingegen dadurch, daß jene [128] Urtheile verglichen werden entweder hinsichtlich ihrer beiden Subjekte, oder aber ihrer beiden Prädikate, oder endlich hinsichtlich des Subjekts des einen und des Prädikats des andern. Da nun jeder Begriff bloß sofern er bereits Theil eines Urtheils ist die Eigenschaft hat, Subjekt oder Prädikat zu seyn; so bestätigt dies meine Ansicht, daß im Syllogismus zunächst nur Urtheile verglichen werden, Begriffe aber bloß sofern sie Theile von Urtheilen

sind. Beim Vergleich zweier Urtheile kommt es aber wesentlich darauf an, in Hinsicht auf was man sie vergleicht, nicht aber darauf, wodurch man sie vergleicht: Jenes sind die disparaten Begriffe derselben, Letzteres der Medius, d. h. der in beiden identische Begriff. Es ist daher nicht der rechte Gesichtspunkt, den Lambert, ja eigentlich schon Aristoteles und fast alle Neueren genommen haben, bei der Analyse der Schlüsse vom Medius auszugehn, ihn zur Hauptsache und seine Stellung zum wesentlichen Charakter der Schlüsse zu machen. Vielmehr ist seine Rolle nur eine sekundäre und seine Stellung eine Folge des logischen Werthes der im Syllogismus eigentlich zu vergleichenden Begriffe. Diese sind zweien Substanzen, die chemisch zu prüfen wären, zu vergleichen, der Medius aber dem Reagens, an welchem sie geprüft werden. Er nimmt daher allemal die Stelle ein, welche die zu vergleichenden Begriffe leer lassen, und kommt in der Konklusion nicht mehr vor. Er wird gewählt je nachdem sein Verhältniß zu beiden Begriffen bekannt ist und er sich zu der einzunehmenden Stelle eignet: daher kann man ihn in vielen Fällen auch beliebig gegen einen andern vertauschen, ohne daß es den Syllogismus afficirt: z. B. in dem Schluß:

Alle Menschen sind sterblich;
Kajus ist ein Mensch:

kann ich den Medius „Mensch" vertauschen mit „animalische Wesen". In dem Schluß:

Alle Diamanten sind Steine;
Alle Diamanten sind brennbar:

kann ich den Medius „Diamant" vertauschen mit „Anthracit". Als äußeres Merkmal, daran man sogleich die Figur eines Schlusses erkennt, ist allerdings der Medius sehr brauchbar. Aber zum Grundcharakter einer zu erklärenden Sache muß man ihr Wesentliches nehmen: dieses ist hier aber, ob man zwei Sätze zusammenstellt, um ihre Prädikate, oder ihre Subjekte, oder das [129] Prädikat des einen und das Subjekt des andern zu vergleichen.

Also um als Prämissen eine Konklusion zu erzeugen, müssen zwei Urtheile einen gemeinschaftlichen Begriff haben, ferner nicht beide verneinend, auch nicht beide partikular seyn, endlich im Fall die beiden in ihnen zu vergleichenden Begriffe ihre Subjekte sind, dürfen sie auch nicht beide bejahend seyn.

Als ein Sinnbild des Syllogismus kann man die Voltaische Säule betrachten: ihr Indifferenzpunkt in der Mitte stellt den Medius vor, der das Zusammenhaltende der beiden Prämissen ist, vermöge dessen sie Schlußkraft haben: die beiden disparaten Begriffe hingegen, welche eigentlich das zu Vergleichende sind, werden durch die beiden heterogenen Pole der Säule dargestellt: erst indem diese, mittelst ihrer beiden Leitungsdrähte, welche die Kopula der beiden Urtheile versinnlichen, zusammengebracht werden, springt bei ihrer Berührung der Funke, — das neue Licht der Konklusion hervor.

Kapitel 11*).

Zur Rhetorik.

Beredsamkeit ist die Fähigkeit, unsere Ansicht einer Sache, oder unsere Gesinnung hinsichtlich derselben, auch in Andern zu erregen, unser Gefühl darüber in ihnen zu entzünden und sie so in Sympathie mit uns zu versetzen; dies Alles aber dadurch, daß wir, mittelst Worten, den Strohm unserer Gedanken in ihren Kopf leiten, mit solcher Gewalt, daß er den ihrer eigenen von dem Gange, den sie bereits genommen, ablenkt und in seinen Lauf mit fortreißt. Dies Meisterstück wird um so größer seyn, je mehr der Gang ihrer Gedanken vorher von dem unserigen abwich. Hieraus wird leicht begreiflich, warum die eigene Ueberzeugung [130] und die Leidenschaft beredt macht, und überhaupt Beredsamkeit mehr Gabe der Natur, als Werk der Kunst ist: doch wird auch hier die Kunst die Natur unterstützen.

Um einen Andern von einer Wahrheit, die gegen einen von ihm festgehaltenen Irrthum streitet, zu überzeugen, ist die erste zu befolgende Regel eine leichte und natürliche: man lasse die Prämissen vorangehn, die Konklusion aber folgen. Dennoch wird diese Regel selten beobachtet, sondern umgekehrt

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zum Schlusse des § 9 des ersten Bandes.

verfahren; weil Eifer, Haſtigkeit und Rechthaberei uns treiben, die Konkluſion, laut und gellend, dem am entgegengeſetzten Irrthum Hängenden entgegen zu ſchreien. Dies macht ihn leicht kopfſcheu, und nun ſtemmt er ſeinen Willen gegen alle Gründe und Prämiſſen, von denen er ſchon weiß, zu welcher Konkluſion ſie führen. Daher ſoll man vielmehr die Konkluſion völlig verdeckt halten und allein die Prämiſſen geben, deutlich, vollſtändig, allſeitig. Wo möglich ſpreche man ſogar die Konkluſion gar nicht aus: ſie wird ſich in der Vernunft der Hörer nothwendig und geſetzmäßig von ſelbſt einfinden, und die ſo in ihnen ſelbſt geborene Ueberzeugung wird um ſo aufrichtiger, zudem von Selbſtgefühl, ſtatt von Beſchämung, begleitet ſeyn. In ſchwierigen Fällen kann man ſogar die Miene machen, zu einer ganz entgegengeſetzten Konkluſion, als die man wirklich beabſichtigt, gelangen zu wollen. Ein Muſter dieſer Art iſt die berühmte Rede des Antonius im „Julius Cäſar" von Shakeſpeare.

Beim Vertheidigen einer Sache verſehn Viele es darin, daß ſie alles Erſinnliche, was ſich dafür ſagen läßt, getroſt vorbringen, Wahres, Halbwahres und bloß Scheinbares durcheinander. Aber das Falſche wird bald erkannt, oder doch gefühlt, und verdächtigt nun auch das mit ihm zuſammen vorgetragene Triftige und Wahre: man gebe alſo dieſes rein und allein, und hüte ſich, eine Wahrheit mit unzulänglichen und daher, ſofern ſie als zulänglich aufgeſtellt werden, ſophiſtiſchen Gründen zu vertheidigen: denn der Gegner ſtößt dieſe um und gewinnt dadurch den Schein, auch die darauf geſtützte Wahrheit ſelbſt umgeſtoßen zu haben: d. h. er macht argumenta ad hominem als argumenta ad rem geltend. Zu weit, auf der andern Seite, gehn vielleicht die Chineſen, indem ſie folgenden Spruch haben: „Wer beredt iſt und eine ſcharfe Zunge hat, mag immer die Hälfte eines Satzes unausgeſprochen laſſen; und wer das Recht auf ſeiner Seite hat, [131] kann drei Zehntel ſeiner Behauptung getroſt nachgeben."

Kapitel 12*).

Zur Wiſſenſchaftslehre.

Aus der in ſämmtlichen vorhergegangenen Kapiteln gegebenen Analyſe der verſchiedenen Funktionen unſers Intellekts erhellt, daß zu einem regelrechten Gebrauch deſſelben, ſei es in theoretiſcher oder in praktiſcher Abſicht, Folgendes erforderlich iſt: 1) die richtige anſchauende Auffaſſung der in Betracht genommenen realen Dinge und aller ihrer weſentlichen Eigenſchaften und Verhältniſſe, alſo aller Data. 2) Die Bildung richtiger Begriffe aus dieſen, alſo die Zuſammenfaſſung jener Eigenſchaften unter richtige Abſtrakta, welche jetzt das Material des nachfolgenden Denkens werden. 3) Die Vergleichung dieſer Begriffe, theils mit dem Angeſchauten, theils unter ſich, theils mit dem übrigen Vorrath von Begriffen; ſo daß richtige, zur Sache gehörige und dieſe vollſtändig befaſſende und erſchöpfende Urtheile daraus hervorgehn: alſo richtige Beurtheilung der Sache. 4) Die Zuſammenſtellung, oder Kombination dieſer Urtheile zu Prämiſſen von Schlüſſen: dieſe kann nach Wahl und Anordnung der Urtheile ſehr verſchieden ausfallen und doch iſt das eigentliche Reſultat der ganzen Operation zunächſt von ihr abhängig. Es kommt hiebei darauf an, daß, aus ſo vielen möglichen Kombinationen jener verſchiedenen zur Sache gehörigen Urtheile, die freie Ueberlegung gerade die zweckdienlichen und entſcheidenden treffe. — Iſt aber bei der erſten Funktion, alſo bei der anſchauenden Auffaſſung der Dinge und Verhältniſſe, irgend ein weſentlicher Punkt überſehn worden; ſo kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geiſtes doch nicht verhindern, daß das Reſultat falſch ausfalle: denn dort liegen die Data, der [132] Stoff der ganzen Unterſuchung. Ohne die Gewißheit, daß dieſe richtig und vollſtändig beiſammen ſeien, ſoll man ſich, in wichtigen Dingen, jeder definitiven Entſcheidung enthalten. —

Ein Begriff iſt richtig; ein Urtheil wahr; ein Körper real; ein Verhältniß evident. — Ein Satz von unmittelbarer

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu § 14 des erſten Bandes.

Gewißheit ist ein Axiom. Nur die Grundsätze der Logik und die aus der Anschauung a priori geschöpften der Mathematik, endlich auch das Gesetz der Kausalität, haben unmittelbare Gewißheit. — Ein Satz von mittelbarer Gewißheit ist ein Lehrsatz, und das dieselbe Vermittelnde ist der Beweis. — Wird einem Satz, der keine unmittelbare Gewißheit hat, eine solche beigelegt; so ist er eine petitio principii. — Ein Satz, der sich unmittelbar auf die empirische Anschauung beruft, ist eine Assertion: seine Konfrontation mit derselben verlangt Urtheilskraft. — Die empirische Anschauung kann zunächst nur einzelne, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen: durch vielfache Wiederholung und Bestätigung erhalten solche zwar auch Allgemeinheit, jedoch nur eine komparative und prekäre, weil sie immer noch der Anfechtung offen steht. — Hat aber ein Satz absolute Allgemeingültigkeit; so ist die Anschauung, auf die er sich beruft, keine empirische, sondern a priori. Vollkommen sichere Wissenschaften sind demnach allein Logik und Mathematik: sie lehren uns aber auch eigentlich nur, was wir schon vorher wußten. Denn sie sind bloße Verdeutlichungen des uns a priori Bewußten, nämlich der Formen unsers eigenen Erkennens, die eine der des denkenden, die andere der des anschauenden. Wir spinnen sie daher ganz aus uns selbst heraus. Alles andere Wissen ist empirisch.

Ein Beweis beweist zu viel, wenn er sich auf Dinge oder Fälle erstreckt, von denen das zu Beweisende offenbar nicht gilt, daher er durch diese apagogisch widerlegt wird. — Die Deductio ad absurdum besteht eigentlich darin, daß man, die aufgestellte falsche Behauptung zum Obersatze nehmend und eine richtige Minor hinzufügend, eine Konklusio erhält, welche erfahrungsmäßigen Thatsachen oder unbezweifelbaren Wahrheiten widerspricht. Auf einem Umwege aber muß eine solche für jede falsche Lehre möglich seyn; sofern der Verfechter dieses doch wohl irgend eine Wahrheit erkennt und zugiebt: denn alsdann müssen die Folgerungen aus dieser und andererseits die aus der falschen Behauptung sich so weit fortführen lassen, bis zwei Sätze sich ergeben, die einander geradezu widersprechen. Von diesem schönen Kunstgriff ächter Dialektik finden wir im Plato viele Beispiele.

Eine richtige Hypothese ist nichts weiter, als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der

Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhang intuitiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht.

Den Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode finden wir schon beim Aristoteles angedeutet, deutlich beschrieben jedoch vielleicht zuerst beim Proklos, als welcher ganz richtig sagt: Μεθοδοι δε παραδιδονται· καλλιστη μεν ἡ δια της αναλυσεως επ' αρχην ὁμολογουμενην αναγουσα το ζητουμενον· ἡν και Πλατων, ὡς φασι, Λαοδαμαντι παρεδωκεν. κ. τ. λ. (Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo jam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur.) In primum Euclidis librum, L. III. Allerdings besteht die analytische Methode im Zurückführen des Gegebenen auf ein zugestandenes Princip; die synthetische hingegen in dem Ableiten aus einem solchen. Sie haben daher Analogie mit der, Kapitel 9 erörterten επαγωγη und απαγωγη; nur daß letztere nicht auf das Begründen, sondern stets auf das Umstoßen von Sätzen gerichtet ist. Die analytische Methode geht von den Thatsachen, dem Besondern, zu den Lehrsätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, sie als die induktive und die deduktive Methode zu bezeichnen: denn die hergebrachten Namen sind unpassend und drücken die Sache schlecht aus.

Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophiren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: Beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt [134] ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Aesthetik und Methodologie sind, ihrer Natur nach, jünger als Poesie und Philosophie; wie die Grammatik jünger ist als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Musik, die Logik jünger als das Denken.

Hier finde beiläufig eine Bemerkung ihre Stelle, durch die ich einem einreißenden Verderb, solange es noch Zeit ist, Ein-

halt thun möchte. — Daß das Lateinische aufgehört hat, die Sprache aller wissenschaftlichen Untersuchungen zu seyn, hat den Nachtheil, daß es nicht mehr eine unmittelbar gemeinsame wissenschaftliche Litteratur für ganz Europa giebt, sondern Nationallitteraturen; wodurch dann jeder Gelehrte zunächst auf ein viel kleineres, zudem in nationalen Einseitigkeiten und Vorurtheilen befangenes Publikum beschränkt ist. Sodann muß er jetzt die vier Europäischen Hauptsprachen, neben den beiden alten, erlernen. Hiebei nun wird es ihm eine große Erleichterung seyn, daß die termini technici aller Wissenschaften (mit Ausnahme der Mineralogie), als ein Erbtheil von unsern Vorgängern, Lateinisch oder Griechisch sind. Daher auch alle Nationen diese weislich beibehalten. Nur die Deutschen sind auf den unglücklichen Einfall gerathen, die termini technici aller Wissenschaften verdeutschen zu wollen. Dies hat zwei große Nachtheile. Erstlich wird der fremde und auch der deutsche Gelehrte genöthigt, alle Kunstausdrücke seiner Wissenschaft zwei Mal zu erlernen, welches, wo deren viele sind, z. B. in der Anatomie, unglaublich mühsam und weitläuftig ist. Wären die andern Nationen nicht, in diesem Stücke, klüger als die Deutschen; so hätten wir die Mühe, jeden terminus technicus fünf Mal zu erlernen. Fahren die Deutschen damit fort; so werden die auswärtigen Gelehrten die, überdies meistens viel zu ausführlichen, dazu in einem nachlässigen, schlechten, oft auch noch affektirten und geschmackwidrigen Stile, häufig auch mit einer unartigen Rücksichtslosigkeit gegen den Leser und dessen Bedürfnisse abgefaßten Bücher derselben vollends ungelesen lassen. — Zweitens sind jene Verdeutschungen der termini technici fast durchgängig lange, zusammengeflickte, ungeschickt gewählte, schleppende, dumpftönende, sich von der übrigen Sprache nicht scharf absondernde Worte, welche daher sich dem Gedächtniß schwer einprägen; während die von den alten, unvergeßlichen Urhebern der Wissenschaften gewählten Griechischen und Lateinischen Ausdrücke die sämmtlichen entgegengesetzten guten Eigenschaften haben und durch ihren sonoren Klang sich leicht einprägen. Was für ein häßliches, kakophonisches Wort ist nicht schon „Stickstoff" statt Azot! „Verbum, Substantiv, Adjektiv", behält und unterscheidet sich doch leichter, als Zeitwort, Nennwort, Beiwort, oder gar „Umstandswort"

statt Adverbium. Ganz unausstehlich und dazu noch gemein und barbiergesellenhaft ist es in der Anatomie. Schon „Pulsader und Blutader" sind der augenblicklichen Verwechselung leichter ausgesetzt, als Arterie und Vene: aber vollends verwirrend sind Ausdrücke wie „Fruchthälter, Fruchtgang und Fruchtleiter" statt uterus, vagina und tuba Faloppii, die doch jeder Arzt kennen muß und mit denen er in allen Europäischen Sprachen ausreicht; desgleichen „Speiche und Ellenbogenröhre" statt radius und ulna, die ganz Europa seit Jahrtausenden versteht: wozu alle jene ungeschickte, verwirrende, schleppende, ja abgeschmackte Verdeutschung? Nicht weniger widerlich ist die Uebersetzung der Kunstausdrücke in der Logik, wo denn unsere genialen Philosophieprofessoren die Schöpfer einer neuen Terminologie sind und fast Jeder seine eigene hat: bei G. E. Schulze z. B. heißt das Subjekt „Grundbegriff", das Prädikat „Beilegungsbegriff": da giebt es „Beilegungsschlüsse, Voraussetzungsschlüsse und Entgegensetzungsschlüsse", die Urtheile haben „Größe, Beschaffenheit, Verhältniß und Zuverlässigkeit" d. h. Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Die selbe widerwärtige Wirkung jener Deutschthümelei wird man in allen Wissenschaften finden. — Die Lateinischen und Griechischen Ausdrücke haben zudem noch den Vorzug, daß sie den wissenschaftlichen Begriff als einen solchen stämpeln und ihn aussondern aus den Worten des gemeinen Verkehrs und den diesen anklebenden Ideenassociationen; während z. B. „Speisebrei", statt Chymus, von der Kost kleiner Kinder zu reden, und „Lungensack", statt pleura, nebst „Herzbeutel", statt pericardium, eher von Metzgern als von Anatomen herzurühren scheint. Endlich hängt an den antiken terminis technicis die unmittelbarste Nothwendigkeit der Erlernung der alten Sprachen, welche durch den Gebrauch der lebenden zu gelehrten Untersuchungen mehr und mehr in Gefahr geräth, beseitigt zu werden. Kommt es aber dahin, verschwindet der an die Sprachen gebundene Geist der Alten aus dem gelehrten Unterricht; dann wird Rohheit, Plattheit und Gemeinheit sich der ganzen Litteratur bemächtigen. Denn die Werke der Alten sind der Nordstern für jedes künstlerische oder litterarische Streben: geht der euch unter; so seid ihr verloren. Schon jetzt merkt man an dem jämmerlichen und läppischen Stil der meisten Schreiber, daß sie nie Latein geschrieben

haben.†) Sehr passend nennt man die Beschäftigung mit den Schriftstellern des Alterthums *Humanitätsstudien*: denn durch sie wird der Schüler zuvörderst wieder ein *Mensch*, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik, welche nachher in die Europäische Menschheit so tief eindrangen, daß auch noch jetzt Jeder damit betüncht zur Welt kommt und sie erst abzustreifen hat, um nur zuvörderst wieder *ein Mensch* zu werden. Denkt nicht, daß eure moderne Weisheit jene Weihe *zum Menschen* je ersetzen könne: ihr seid nicht, wie Griechen und Römer, geborene Freie, unbefangene Söhne der Natur. Ihr seid zunächst die Söhne und Erben des rohen Mittelalters und seines Unsinns, des schändlichen Pfaffentrugs und des halb brutalen, halb geckenhaften Ritterwesens. Geht es gleich mit Beiden jetzt allgemach zu Ende, so könnt ihr darum doch noch nicht auf eigenen Füßen stehn. Ohne die Schule der Alten wird eure Litteratur in gemeines Geschwätze und platte Philisterei ausarten. — Aus allen diesen Gründen also ist es mein wohlgemeinter Rath, daß man der oben gerügten Deutschmichelei ungesäumt ein Ende mache.

Ferner will ich hier die Gelegenheit nehmen, das Unwesen zu rügen, welches seit einigen Jahren, auf unerhörte Weise, mit der deutschen Rechtschreibung getrieben wird. Die Skribler, in jeder Gattung, haben nämlich so etwas vernommen von Kürze des Ausdrucks, wissen jedoch nicht, daß diese besteht in sorgfältigem Weglassen alles Ueberflüssigen, wozu denn freilich ihre ganze Schreiberei gehört; sondern vermeinen es dadurch zu erzwingen, daß sie die Worte beschneiden, wie die Gauner die Münzen, und jede Silbe, die ihnen überflüssig scheint, weil sie den Werth derselben nicht fühlen, ohne Weiteres abknappen. Z. B. unsere Vor-

†) Ein Hauptnutzen des *Studiums der Alten* ist, daß es uns vor der *Weitschweifigkeit* bewahrt; indem die Alten stets bemüht sind, koncis und prägnant zu schreiben und der Fehler fast aller Neueren Weitschweifigkeit ist, welche die Allerneuesten durch Silben- und Buchstabensuppression gut zu machen suchen. Daher soll man das ganze Leben hindurch das Studium der Alten fortsetzen, wenn auch mit Beschränkung der darauf zu verwendenden Zeit. Die Alten wußten, daß man nicht schreiben soll, wie man spricht: die Neuesten hingegen haben sogar die Unverschämtheit gehaltene Vorlesungen drucken zu lassen.

fahren haben, mit richtigem Takt, „Beweis" und „Verweis", hingegen „Nachweisung" gesagt: der feine Unterschied, analog
[137] dem zwischen „Versuch" und „Versuchung", „Betracht" und „Betrachtung", ist den dicken Ohren und dicken Schädeln nicht fühlbar; daher sie das Wort „Nachweis" erfunden haben, welches sogleich in allgemeinen Gebrauch gekommen ist: denn dazu gehört nur, daß ein Einfall recht plump und ein Schnitzer recht grob sei. Demgemäß ist die gleiche Amputation bereits an unzähligen Worten vorgenommen worden: z. B. statt „Untersuchung" schreibt man „Untersuch", ja, gar statt „allmälig, mälig", statt „beinahe, nahe", statt „beständig, ständig". Unterfienge sich ein Franzose près statt presque, ein Engländer most statt almost zu schreiben; so würde er einstimmig als ein Narr verlacht werden: in Deutschland aber gilt man durch so etwas für einen originellen Kopf. Chemiker schreiben bereits „löslich und unlöslich" statt „unauflöslich" und werden damit, wenn ihnen nicht die Grammatiker auf die Finger schlagen, die Sprache um ein werthvolles Wort bestehlen: *löslich* sind Knoten, Schuhriemen, auch Konglomerate, deren Cäment erweicht wird, und alles diesem Analoge: *auflöslich* hingegen ist was in einer Flüssigkeit ganz verschwindet, wie Salz im Wasser. „Auflösen" ist der terminus ad hoc, welcher Dies und nichts Anderes besagt, einen bestimmten Begriff aussondernd: den aber wollen unsere scharfsinnigen Sprachverbesserer in die allgemeine Spülwanne „Lösen" gießen: konsequenter Weise müßten sie dann auch statt „ablösen (von Wachen), auslösen, einlösen" u. s. w. überall „lösen" setzen, und in diesem, wie in jenem Fall der Sprache die Bestimmtheit des Ausdrucks benehmen. Aber die Sprache um ein Wort ärmer machen heißt das Denken der Nation um einen Begriff ärmer machen. Dahin aber tendiren die vereinten Bemühungen fast aller unserer Bücherschreiber seit zehn bis zwanzig Jahren: denn was ich hier an *einem* Beispiele gezeigt habe, ließe sich an hundert andern nachweisen, und die niederträchtigste Silbenknickerei grassirt wie eine Seuche. Die Elenden zählen wahrhaftig die Buchstaben und nehmen keinen Anstand, ein Wort zu verkrüppeln, oder eines in falschem Sinne zu gebrauchen, sobald nur zwei Buchstaben dabei zu lukriren sind. Wer keiner neuen Gedanken fähig ist, will wenigstens neue Worte zu Markte brin-

gen, und jeder Tintenklexer hält sich berufen, die Sprache zu verbessern. Am unverschämtesten treiben es die Zeitungsschreiber, und da ihre Blätter, vermöge der Trivialität ihres Inhalts, das [138] allergrößte Publikum, ja ein solches haben, das größtentheils nichts Anderes liest; so droht durch sie der Sprache große Gefahr; daher ich ernstlich anrathe, sie einer orthographischen Censur zu unterwerfen, oder sie für jedes ungebräuchliche, oder verstümmelte Wort eine Strafe bezahlen zu lassen: denn was könnte unwürdiger seyn, als daß Sprachumwandelungen vom allerniedrigsten Zweige der Litteratur ausgiengen? Die Sprache, zumal eine relative Ursprache, wie die Deutsche, ist das köstlichste Erbtheil der Nation und dabei ein überaus komplicirtes, leicht zu verderbendes und nicht wieder herzustellendes Kunstwerk, daher ein noli me tangere. Andere Völker haben dies gefühlt und haben gegen ihre, obwohl viel unvollkommneren Sprachen große Pietät bewiesen: daher ist Dante's und Petrarka's Sprache nur in Kleinigkeiten von der heutigen verschieden, Montaigne noch ganz lesbar, und so auch Shakespeare in seinen ältesten Ausgaben. — Dem Deutschen ist es sogar gut, etwas lange Worte im Munde zu haben: denn er denkt langsam und sie geben ihm Zeit zum besinnen. Aber jene eingerissene Sprachökonomie zeigt sich in noch mehreren charakteristischen Phänomenen: sie setzen z. B., gegen alle Logik und Grammatik, das Imperfektum statt des Perfektums und Plusquamperfektums; sie stecken oft das Auxiliarverbum in die Tasche; sie brauchen den Ablativ statt des Genitivs; sie machen, um ein Paar logische Partikeln zu lukriren, so verflochtene Perioden, daß man sie vier Mal lesen muß, um hinter den Sinn zu kommen: denn bloß das Papier, nicht die Zeit des Lesers wollen sie sparen: bei Eigennamen deuten sie, ganz hottentottisch, den Kasus weder durch Flexion, noch Artikel an: der Leser mag ihn rathen. Besonders gern aber eskrokiren sie die doppelten Vokale und das tonverlängernde h, diese der Prosodie geweihten Buchstaben; welches Verfahren gerade so ist, wie wenn man aus dem Griechischen das η und ω verbannen und statt ihrer ε und ο setzen wollte. Wer nun Scham, Märchen, Maß, Spaß schreibt, sollte auch Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al u. s. w. schreiben. Die Nachkommen aber werden, da ja die Schrift das Abbild der Rede ist, vermeinen, daß man auszusprechen hat, wie man schreibt:

wonach dann von der Deutschen Sprache nur ein gekniffenes, spitzmäuliges, dumpfes Konsonantengeräusch übrig bleiben und alle [139] Prosodie verloren gehn wird. Sehr beliebt ist auch, wegen Ersparniß eines Buchstabens, die Schreibart „Literatur" statt der richtigen „Litteratur". Zu ihrer Vertheidigung wird das Particip des Verbums linere für den Ursprung des Wortes ausgegeben. Linere heißt aber schmieren: daher möchte für den größten Theil der Deutschen Buchmacherei die beliebte Schreibart wirklich die richtige seyn; so daß man eine sehr kleine Litteratur und eine sehr ausgedehnte Literatur unterscheiden könnte. — Um kurz zu schreiben, veredele man seinen Stil und vermeide alles unnütze Gewäsche und Gekaue: da braucht man nicht, des theuren Papiers halber, Silben und Buchstaben zu eskrokiren. Aber so viele unnütze Seiten, unnütze Bogen, unnütze Bücher zu schreiben, und dann diese Zeit- und Papiervergeudung an den unschuldigen Silben und Buchstaben wieder einbringen zu wollen, — das ist wahrlich der Superlativ Dessen, was man auf Englisch pennywise and poundfoolish nennt. — Zu beklagen ist es, daß keine Deutsche Akademie daist, dem litterarischen Sanskülottismus gegenüber die Sprache in ihren Schutz zu nehmen, zumal in einer Zeit, wo auch die der alten Sprachen Unkundigen es wagen dürfen, die Presse zu beschäftigen. Ueber den ganzen, heut zu Tage mit der Deutschen Sprache getriebenen, unverzeihlichen Unfug habe ich mich des Weiteren ausgelassen in meinen Parergis, Bd. II, Kap. 23. —

Von der bereits in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", § 51, vorgeschlagenen und auch hier, § 7 und 15 des ersten Bandes, wieder berührten, obersten **Eintheilung der Wissenschaften**, nach der in ihnen vorherrschenden Gestalt des Satzes vom Grunde, will ich eine kleine Probe hiehersetzen, die jedoch ohne Zweifel mancher Verbesserung und Vervollständigung fähig seyn wird.

I. Reine Wissenschaften a priori.

1. Die Lehre vom Grunde des Seyns.
   a) im Raum: Geometrie.
   b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra.
2. Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik.

II. Empiriſche oder Wiſſenſchaften a posteriori. [140]

Sämmtlich nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Geſetz der Kauſalität, und zwar nach deſſen drei Modis.

1. Die Lehre von den Urſachen:
   a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Phyſik, Chemie.
   b) Beſondere: Aſtronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.
2. Die Lehre von den Reizen:
   a) Allgemeine: Phyſiologie der Pflanzen und Thiere, nebſt deren Hülfswiſſenſchaft Anatomie.
   b) Beſondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, vergleichende Phyſiologie, Pathologie, Therapie.
3. Die Lehre von den Motiven:
   a) Allgemeine: Ethik, Pſychologie.
   b) Beſondere: Rechtslehre, Geſchichte.

Die Philoſophie oder Metaphyſik, als Lehre vom Bewußtſeyn und deſſen Inhalt überhaupt, oder vom Ganzen der Erfahrung als ſolcher, tritt nicht in die Reihe; weil ſie nicht ohne Weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heiſcht, nachgeht, ſondern zuvörderſt dieſen ſelbſt zum Gegenſtande hat. Sie iſt als der Grundbaß aller Wiſſenſchaften anzuſehn, iſt aber höherer Art als dieſe und der Kunſt faſt ſo ſehr als der Wiſſenſchaft verwandt. — Wie in der Muſik jede einzelne Periode dem Ton entſprechen muß, zu welchem der Grundbaß eben fortgeſchritten iſt; ſo wird jeder Schriftſteller, nach Maaßgabe ſeines Faches, das Gepräge der zu ſeiner Zeit herrſchenden Philoſophie tragen. — Ueberdies aber hat jede Wiſſenſchaft noch ihre ſpecielle Philoſophie: daher man von einer Philoſophie der Botanik, der Zoologie, der Geſchichte u. ſ. w. redet. Hierunter iſt vernünftigerweiſe nichts Anderes zu verſtehn, als die Hauptreſultate jeder Wiſſenſchaft ſelbſt, vom höchſten, d. h. allgemeinſten Standpunkt aus, der innerhalb derſelben möglich iſt, betrachtet und zuſammengefaßt. Dieſe allgemeinſten Ergebniſſe ſchließen ſich unmittelbar an die allgemeine Philoſophie an, indem ſie ihr wichtige Data liefern und ſie der Mühe überheben, dieſe im philoſophiſch unbearbeiteten Stoffe der Specialwiſſenſchaften ſelbſt zu ſuchen. Dieſe Specialphiloſophien ſtehn demnach vermittelnd zwiſchen ihren ſpe-

[141] ciellen Wiſſenſchaften und der eigentlichen Philoſophie. Denn da dieſe die allgemeinſten Aufſchlüſſe über das Ganze der Dinge zu ertheilen hat; ſo müſſen ſolche auch auf das Einzelne jeder Art derſelben herabgeführt und angewandt werden können. Die Philoſophie jeder Wiſſenſchaft entſteht inzwiſchen unabhängig von der allgemeinen Philoſophie, nämlich aus den Datis ihrer eigenen Wiſſenſchaft ſelbſt: daher ſie nicht zu warten braucht, bis jene endlich gefunden worden; ſondern ſchon vorher ausgearbeitet, zur wahren allgemeinen Philoſophie jedenfalls paſſen wird. Dieſe hingegen muß Beſtätigung und Erläuterung erhalten können aus den Philoſophien der einzelnen Wiſſenſchaften: denn die allgemeinſte Wahrheit muß durch die ſpecielleren belegt werden können. Ein ſchönes Beiſpiel der Philoſophie der Zoologie hat Goethe geliefert an ſeinen Reflexionen über Dalton's und Pander's Skelette der Nagethiere. (Hefte zur Morphologie, 1824.) Aehnliche Verdienſte um die ſelbe Wiſſenſchaft haben Kielmayer, Delamark, Geoffroy St. Hilaire, Cuvier u. a. m., ſofern ſie Alle die durchgängige Analogie, die innere Verwandtſchaft, den bleibenden Typus und den geſetzmäßigen Zuſammenhang der thieriſchen Geſtalten hervorgehoben haben. — Empiriſche Wiſſenſchaften, rein ihrer ſelbſt wegen und ohne philoſophiſche Tendenz betrieben, gleichen einem Antlitz ohne Augen. Sie ſind inzwiſchen eine paſſende Beſchäftigung für gute Kapacitäten, denen jedoch die höchſten Fähigkeiten abgehn, welche auch eben den minutioſen Forſchungen ſolcher Art hinderlich ſein würden. Solche koncentriren ihre ganze Kraft und ihr geſammtes Wiſſen auf ein einziges abgeſtecktes Feld, in welchem ſie daher, unter der Bedingung gänzlicher Unwiſſenheit in allem Uebrigen, die möglichſt vollſtändige Erkenntniß erlangen können; während der Philoſoph alle Felder überſehn, ja, in gewiſſem Grad darauf zu Hauſe ſeyn muß; wobei diejenige Vollkommenheit, welche man nur durch das Detail erlangt, nothwendig ausgeſchloſſen bleibt. Dafür aber ſind Jene den Genfer Arbeitern zu vergleichen, deren Einer lauter Räder, der Andere lauter Federn, der Dritte lauter Ketten macht; der Philoſoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem Allen erſt ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man ſie den Muſicis im Orcheſter vergleichen, jeder
[142] von welchen Meiſter auf ſeinem Inſtrument iſt, den Philoſophen

hingegen dem Kapellmeiſter, der die Natur und Behandlungsweiſe jedes Inſtruments kennen muß, ohne jedoch ſie alle, oder auch nur eines, in großer Vollkommenheit, zu ſpielen. Skotus Erigena begreift alle Wiſſenſchaften unter dem Namen Scientia, im Gegenſatz der Philoſophie, welche er Sapientia nennt. Dieſelbe Diſtinktion haben ſchon die Pythagoreer gemacht; wie zu erſehn iſt aus Stobaei Florilegium, Vol. I, p. 20, wo ſie ſehr klar und artig auseinandergeſetzt iſt. Aber ein überaus glückliches und pikantes Gleichniß des Verhältniſſes beider Arten geiſtiger Beſtrebungen zu einander haben die Alten ſo oft wiederholt, daß man nicht mehr weiß, wem es angehört. Diogenes Laertius (II, 79) ſchreibt es dem Ariſtippos zu, Stobäos (Floril. tit. IV, 110) dem Ariſton Chios, dem Ariſtoteles ſein Scholiaſt (S. 8 der Berliner Ausgabe), Plutarch aber (De puer. educ. c. 10) dem Bion, qui ajebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere. In unſerm überwiegend empiriſchen und hiſtoriſchen Zeitalter kann die Erinnerung daran nicht ſchaden.

Kapitel 13*).

Zur Methodenlehre der Mathematik.

Die Eukleidiſche Demonſtrirmethode hat aus ihrem eigenen Schooß ihre treffendeſte Parodie und Karikatur geboren, an der berühmten Streitigkeit über die Theorie der Parallelen und den ſich jedes Jahr wiederholenden Verſuchen, das elfte Axiom zu beweiſen. Dieſes nämlich beſagt, und zwar durch das mittelbare Merkmal einer ſchneidenden dritten Linie, daß zwei ſich gegen einander neigende (denn dies eben heißt „kleiner als zwei rechte ſeyn"), wenn genugſam verlängert, zuſammentreffen müſſen; welche Wahrheit nun zu komplicirt ſeyn ſoll, um für ſelbſtevident zu gelten, daher ſie eines Beweiſes bedarf, der nun aber nicht

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf § 15 des erſten Bandes.

[143] aufzubringen iſt; eben weil es nichts Unmittelbareres giebt. Mich erinnert dieſer Gewiſſensſkrupel an die Schillerſche Rechtsfrage:

„Jahre lang ſchon bedien' ich mich meiner Naſe zum Riechen:
Hab' ich denn wirklich an ſie auch ein erweisliches Recht?"

ja, mir ſcheint, daß die logiſche Methode ſich hiedurch bis zur Niaiſerie ſteigere. Aber gerade durch die Streitigkeiten darüber, nebſt den vergeblichen Verſuchen, das unmittelbar Gewiſſe als bloß mittelbar gewiß darzuſtellen, tritt die Selbſtſtändigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz mit der Nutzloſigkeit und Schwierigkeit der logiſchen Ueberführung in einen Kontraſt, der nicht weniger belehrend, als beluſtigend iſt. Man will hier nämlich die unmittelbare Gewißheit deshalb nicht gelten laſſen, weil ſie keine bloß logiſche, aus dem Begriffe folgende, alſo allein auf dem Verhältniß des Prädikats zum Subjekt, nach dem Satze vom Widerſpruch, beruhende iſt. Nun iſt aber jenes Axiom ein ſynthetiſcher Satz a priori und hat als ſolcher die Gewährleiſtung der reinen, nicht empiriſchen Anſchauung, die eben ſo unmittelbar und ſicher iſt, wie der Satz vom Widerſpruch ſelbſt, von welchem alle Beweiſe ihre Gewißheit erſt zur Lehn haben. Im Grunde gilt dies von jedem geometriſchen Theorem, und es iſt willkürlich, wo man hier die Gränze zwiſchen dem unmittelbar Gewiſſen und dem erſt zu Beweiſenden ziehn will. — Mich wundert, daß man nicht vielmehr das achte Axiom angreift: „Figuren, die ſich decken, ſind einander gleich". Denn das Sichdecken iſt entweder eine bloße Tautologie, oder etwas ganz Empiriſches, welches nicht der reinen Anſchauung, ſondern der äußern ſinnlichen Erfahrung angehört. Es ſetzt nämlich Beweglichkeit der Figuren voraus: aber das Bewegliche im Raum iſt allein die Materie. Mithin verläßt dies Provociren auf das Sichdecken den reinen Raum, das alleinige Element der Geometrie, um zum Materiellen und Empiriſchen überzugehn. —

Die angebliche Ueberſchrift des Platoniſchen Lehrſaals, Αγεωμετρητος μηδεις εισιτω, auf welche die Mathematiker ſo ſtolz ſind, war ohne Zweifel dadurch motivirt, daß Plato die geometriſchen Figuren als Mittelweſen zwiſchen den ewigen Ideen und den einzelnen Dingen anſah, wie dies Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik öfter erwähnt (beſonders I, c. 6, p. 887, 998 et Scholia, p. 827, Ed. Berol.). Ueberdies ließ der Gegenſatz

zwiſchen jenen für ſich beſtehenden, ewigen Formen, oder Ideen, [144]
und den vergänglichen einzelnen Dingen ſich an den geometriſchen Figuren am leichteſten faßlich machen und dadurch der Grund legen zur Ideenlehre, welche der Mittelpunkt der Philoſophie Plato's, ja, ſein einziges ernſtliches und entſchiedenes theoretiſches Dogma iſt: beim Vortrag deſſelben gieng er darum von der Geometrie aus. In gleichem Sinn wird uns geſagt, daß er die Geometrie als Vorübung betrachtete, durch welche der Geiſt der Schüler ſich an die Beſchäftigung mit unkörperlichen Gegenſtänden gewöhnte, nachdem derſelbe bis dahin, im praktiſchen Leben, es nur mit körperlichen Dingen zu thun gehabt hatte (Schol. in Aristot., p. 12, 15). Dies alſo iſt der Sinn, in welchem Plato die Geometrie den Philoſophen empfahl: man iſt daher nicht berechtigt, denſelben weiter auszudehnen. Vielmehr empfehle ich, als Unterſuchung des Einfluſſes der Mathematik auf unſere Geiſteskräfte und ihres Nutzens für wiſſenſchaftliche Bildung überhaupt, eine ſehr gründliche und kenntnißreiche Abhandlung, in Form der Recenſion eines Buches von Whewell, in der Edinburgh Review vom Januar 1836: ihr Verfaſſer, der ſie ſpäter, zuſammen mit einigen andern Abhandlungen, unter ſeinem Namen herausgegeben hat, iſt W. Hamilton, Profeſſor der Logik und Metaphyſik in Schottland. Dieſelbe hat auch einen Deutſchen Ueberſetzer gefunden und iſt für ſich allein erſchienen, unter dem Titel: „Ueber den Werth und Unwerth der Mathematik", aus dem Engliſchen, 1836. Das Ergebniß derſelben iſt, daß der Werth der Mathematik nur ein mittelbarer ſei, nämlich in der Anwendung zu Zwecken, welche allein durch ſie erreichbar ſind, liege; an ſich aber laſſe die Mathematik den Geiſt da, wo ſie ihn gefunden hat, und ſei der allgemeinen Ausbildung und Entwickelung deſſelben keineswegs förderlich, ja ſogar entſchieden hinderlich. Dies Ergebniß wird nicht nur durch gründliche dianoiologiſche Unterſuchung der mathematiſchen Geiſtesthätigkeit dargethan, ſondern auch durch eine ſehr gelehrte Anhäufung von Beiſpielen und Auktoritäten befeſtigt. Der einzige unmittelbare Nutzen, welcher der Mathematik gelaſſen wird, iſt, daß ſie unſtäte und flatterhafte Köpfe gewöhnen kann, ihre Aufmerkſamkeit zu fixiren. — Sogar Carteſius, der doch ſelbſt als Mathematiker berühmt war, urtheilte eben ſo über die Mathematik. In

[145] der Vie de Descartes par Baillet, 1693, heißt es, Liv. II, ch. 6, p. 54: Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout lorsqu' on ne les cultive que pour elles mêmes. — — — Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires u. ſ. f.

Kapitel 14*).

Ueber die Gedankenaſſociation.

Die Gegenwart der Vorſtellungen und Gedanken in unſerm Bewußtſeyn iſt dem Satze vom Grund, in ſeinen verſchiedenen Geſtalten, ſo ſtreng unterworfen, wie die Bewegung der Körper dem Geſetze der Kauſalität. So wenig ein Körper ohne Urſache in Bewegung gerathen kann, iſt es möglich, daß ein Gedanke ohne Anlaß ins Bewußtſeyn trete. Dieſer Anlaß iſt nun entweder ein äußerer, alſo ein Eindruck auf die Sinne; oder ein innerer, alſo ſelbſt wieder ein Gedanke, der einen andern herbeiführt, vermöge der Aſſociation. Dieſe wieder beruht entweder auf einem Verhältniß von Grund und Folge zwiſchen beiden; oder aber auf Aehnlichkeit, auch bloßer Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit ihrer erſten Auffaſſung, welche wieder in der räumlichen Nachbarſchaft ihrer Gegenſtände ihren Grund haben kann. Die beiden letztern Fälle bezeichnet das Wort à propos. Für den intellektuellen Werth eines Kopfes iſt das Vorherrſchen des einen dieſer drei Bänder der Gedankenaſſociation vor den andern charakteriſtiſch: das zuerſt genannte wird in den denkenden und gründlichen, das zweite in den witzigen, geiſtreichen, poetiſchen, das letzte in den beſchränkten Köpfen vorherrſchen. Nicht weniger charakteriſtiſch iſt der Grad der Leichtigkeit, mit welcher ein Gedanke andere, in irgend einer Beziehung zu ihm ſtehende, hervorruft: ſie macht die Regſamkeit des Geiſtes aus. Aber die Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne ſeinen genügenden Anlaß, ſelbſt beim ſtärkſten Willen ihn hervorzurufen, be- [146] zeugen alle die Fälle, wo wir vergeblich bemüht ſind, uns auf etwas zu beſinnen, und nun den ganzen Vorrath unſerer Ge-

danken durchprobiren, um irgend einen zu finden, der mit dem gesuchten associirt sei: finden wir jenen, so ist auch dieser da. Stets sucht wer eine Erinnerung hervorrufen will, zunächst nach einem Faden, an dem sie durch die Gedankenassociation hängt. Hierauf beruht die Mnemonik: sie will zu allen aufzubewahrenden Begriffen, Gedanken, oder Worten, uns mit leicht zu findenden Anlässen versehn. Das Schlimme jedoch ist, daß doch auch diese Anlässe selbst erst wiedergefunden werden müssen und hiezu wieder eines Anlasses bedürfen. Wie viel bei der Erinnerung der Anlaß leistet, läßt sich daran nachweisen, daß Einer, der in einem Anekdotenbuch funfzig Anekdoten gelesen und dann es weggelegt hat, gleich darauf bisweilen nicht auf eine einzige sich besinnen kann: kommt jedoch ein Anlaß, oder fällt ihm ein Gedanke ein, der irgend eine Analogie mit einer jener Anekdoten hat; so fällt diese ihm sogleich ein; und so gelegentlich alle funfzig. Das Selbe gilt von Allem, was man liest. — Im Grunde beruht unser unmittelbares, d. h. nicht durch mnemonische Künste vermitteltes, Wortgedächtniß, und mit diesem unsere ganze Sprachfähigkeit, auf der unmittelbaren Gedankenassociation. Denn das Erlernen der Sprache besteht darin, daß wir, auf immer, einen Begriff mit einem Worte so zusammenketten, daß bei diesem Begriff stets zugleich dieses Wort, und bei diesem Wort dieser Begriff uns einfällt. Den selben Proceß haben wir nachmals bei Erlernung jeder neuen Sprache zu wiederholen. Erlernen wir jedoch eine Sprache bloß zum passiven, nicht zum aktiven Gebrauch, d. h. zum Lesen, nicht zum Sprechen, wie z. B. meistens das Griechische; so ist die Verkettung einseitig, indem beim Wort uns der Begriff, nicht aber durchweg beim Begriff das Wort einfällt. Der selbe Hergang, wie bei der Sprache, wird im Einzelnen augenfällig bei Erlernung jedes neuen Eigennamens. Bisweilen aber trauen wir uns nicht zu, mit dem Gedanken an *diese* Person, oder Stadt, Fluß, Berg, Pflanze, Thier u. s. w. den Namen derselben unmittelbar so fest zu verknüpfen, daß er ihn von selbst herbeizöge: alsdann helfen wir uns mnemonisch und verknüpfen das Bild der Person, oder Sache, mit irgend einer anschaulichen Eigenschaft, deren Name im ihrigen vorkommt. Jedoch ist dies nur ein einstweiliges Gerüst zur Stützung: späterhin lassen wir [147] es fallen, indem die Gedankenassociation eine unmittelbare wird.

Das Suchen nach einem Faden der Erinnerung zeigt sich in eigenthümlicher Art, wenn es ein Traum ist, den wir beim Erwachen vergessen haben, als wo wir vergeblich nach Dem suchen, was noch vor wenigen Minuten uns mit der Macht der hellsten Gegenwart beschäftigte, jetzt aber ganz entwichen ist; weshalb wir dann nach irgend einem zurückgebliebenen Eindruck haschen, an dem das Fädchen hienge, welches, vermöge der Association, jenen Traum wieder in unser Bewußtseyn zurückziehn könnte. Selbst aus dem magnetisch-somnambulen Schlafe soll bisweilen Erinnerung möglich seyn, durch ein im Wachen vorgefundenes sinnliches Zeichen: nach Kiefer, „Tellurismus", Bd. II, § 271. Auf der selben Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne seinen Anlaß beruht es, daß, wenn wir uns vorsetzen, zu einer bestimmten Zeit irgend etwas zu thun, dieses nur dadurch geschehn kann, daß wir entweder bis dahin an nichts Anderes denken, oder aber zur bestimmten Zeit durch irgend etwas daran *erinnert* werden, welches entweder ein äußerer, dazu vorherbereiteter Eindruck, oder auch ein selbst wieder gesetzmäßig herbeigeführter Gedanke seyn kann. Beides gehört dann in die Klasse der Motive. — Jeden Morgen, beim Erwachen, ist das Bewußtseyn eine tabula rasa, die sich aber schnell wieder füllt. Zunächst nämlich ist es die jetzt wieder eintretende Umgebung des vorigen Abends, welche uns an das erinnert, was wir unter eben dieser Umgebung gedacht haben: daran knüpfen sich die Ereignisse des vorigen Tages, und so ruft ein Gedanke schnell den andern hervor, bis Alles, was uns gestern beschäftigte, wieder daist. Darauf, daß dies gehörig geschehe, beruht die Gesundheit des Geistes, im Gegensatz des Wahnsinns, der, wie im dritten Buche gezeigt wird, eben darin besteht, daß große Lücken im Zusammenhange der Rückerinnerung Statt haben. Wie gänzlich aber der Schlaf den Faden der Erinnerung unterbricht, so daß dieser an jedem Morgen wieder angeknüpft werden muß, sehn wir an einzelnen Unvollkommenheiten dieser Operation: z. B. eine Melodie, welche Abends uns zum Ueberdruß im Kopfe herumgieng, können wir bisweilen am andern Morgen nicht wiederfinden.

[148] Eine Ausnahme zu dem Gesagten scheinen die Fälle zu liefern, wo ein Gedanke, oder ein Bild der Phantasie, uns plötzlich

und ohne bewußten Anlaß in den Sinn kommt. Meistens ist dies jedoch Täuschung, die darauf beruht, daß der Anlaß so gering, der Gedanke selbst aber so hell und interessant war, daß er jenen augenblicklich aus dem Bewußtseyn verdrängte: bisweilen aber mag ein solcher urplötzlicher Eintritt einer Vorstellung innere körperliche Eindrücke, entweder der Theile des Gehirns auf einander, oder auch des organischen Nervensystems auf das Gehirn zur Ursache haben.

Ueberhaupt ist in der Wirklichkeit der Gedankenproceß unsers Innern nicht so einfach, wie die Theorie desselben; da hier vielerlei ineinandergreift. Vergleichen wir, um uns die Sache zu veranschaulichen, unser Bewußtseyn mit einem Wasser von einiger Tiefe; so sind die deutlich bewußten Gedanken bloß die Oberfläche: die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anschauungen und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unsers Willens, welcher der Kern unsers Wesens ist. Diese Masse des ganzen Bewußtseyns ist nun, mehr oder weniger, nach Maaßgabe der intellektuellen Lebendigkeit, in steter Bewegung, und was in Folge dieser auf die Oberfläche steigt, sind die klaren Bilder der Phantasie, oder die deutlichen, bewußten, in Worten ausgedrückten Gedanken und die Beschlüsse des Willens. Selten liegt der ganze Proceß unsers Denkens und Beschließens auf der Oberfläche, d. h. besteht in einer Verkettung deutlich gedachter Urtheile; obwohl wir dies anstreben, um uns und Andern Rechenschaft geben zu können: gewöhnlich aber geschieht in der dunkeln Tiefe die Rumination des von außen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird; und sie geht beinahe so unbewußt vor sich, wie die Umwandelung der Nahrung in die Säfte und Substanz des Leibes. Daher kommt es, daß wir oft vom Entstehn unserer tiefsten Gedanken keine Rechenschaft geben können: sie sind die Ausgeburt unsers geheimnißvollen Innern. Urtheile, Einfälle, Beschlüsse steigen unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung aus jener Tiefe auf. Ein Brief bringt uns unvermuthete, wichtige Nachrichten, in Folge deren eine Verwirrung unserer Gedanken und Motive eintritt: wir entschlagen uns der Sache einstweilen und denken nicht wieder daran; aber am andern, oder [149] dem dritten, vierten Tage steht bisweilen das ganze Verhältniß,

mit dem was wir dabei zu thun haben, deutlich vor uns. Das Bewußtseyn ist die bloße Oberfläche unsers Geistes, von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, sondern nur die Schaale kennen.

Was aber die Gedankenassociation selbst, deren Gesetze oben dargelegt worden, in Thätigkeit versetzt, ist, in letzter Instanz, oder im Geheimen unsers Innern, der Wille, welcher seinen Diener, den Intellekt, antreibt, nach Maaßgabe seiner Kräfte, Gedanken an Gedanken zu reihen, das Aehnliche, das Gleichzeitige zurückzurufen, Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Interesse des Willens liegt, daß überhaupt gedacht werde, damit man möglichst orientirt sei, für alle vorkommenden Fälle. Daher ist die Gestalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenassociation beherrscht und thätig erhält, im letzten Grunde, das Gesetz der Motivation; weil Das, was das Sensorium lenkt und es bestimmt, in dieser oder jener Richtung, der Analogie, oder sonstigen Gedankenassociation, nachzugehn, der Wille des denkenden Subjekts ist. Wie nun also hier die Gesetze des Ideennexus doch nur auf der Basis des Willens bestehn; so besteht der Kausalnexus der Körper in der realen Welt eigentlich auch nur auf der Basis des in den Erscheinungen dieser sich äußernden Willens; weshalb die Erklärung aus Ursachen nie eine absolute und erschöpfende ist, sondern zurückweist auf Naturkräfte als ihre Bedingung, deren Wesen eben der Wille als Ding an sich ist; — wobei ich freilich das folgende Buch anticipirt habe.

Weil nun aber die äußern (sinnlichen) Anlässe der Gegenwart unserer Vorstellungen eben so wohl wie die innern (der Gedankenassociation), und beide unabhängig von einander, beständig auf das Bewußtseyn einwirken; so entstehn hieraus die häufigen Unterbrechungen unsers Gedankenlaufs, welche eine gewisse Zerstückelung und Verwirrung unsers Denkens herbeiführen, die zu den nicht zu beseitigenden Unvollkommenheiten desselben gehört, welche wir jetzt in einem eigenen Kapitel betrachten wollen.

Kapitel 15*).

Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts.

Unser Selbstbewußtseyn hat nicht den Raum, sondern allein [150]
die Zeit zur Form: deshalb geht unser Denken nicht, wie unser Anschauen, nach drei Dimensionen vor sich, sondern bloß nach einer, also auf einer Linie, ohne Breite und Tiefe. Hieraus entspringt die größte der wesentlichen Unvollkommenheiten unsers Intellekts. Wir können nämlich Alles nur successive erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden, ja, auch dieses Einen nur unter der Bedingung, daß wir derweilen alles Andere vergessen, also uns desselben gar nicht bewußt sind, mithin es so lange aufhört für uns dazuseyn. In dieser Eigenschaft ist unser Intellekt einem Teleskop mit einem sehr engen Gesichtsfelde zu vergleichen; weil eben unser Bewußtseyn kein stehendes, sondern ein fließendes ist. Der Intellekt apprehendirt nämlich nur successiv und muß, um das Eine zu ergreifen, das Andere fahren lassen, nichts, als die Spuren von ihm zurückbehaltend, welche immer schwächer werden. Der Gedanke, der mich jetzt lebhaft beschäftigt, muß mir, nach einer kurzen Weile, ganz entfallen seyn: tritt nun noch eine wohldurchschlafene Nacht dazwischen; so kann es kommen, daß ich ihn nie wiederfinde; es sei denn, daß er an mein persönliches Interesse, d. h. an meinen Willen geknüpft wäre, als welcher stets das Feld behauptet.

Auf dieser Unvollkommenheit des Intellekts beruht das Rhapsodische und oft Fragmentarische unsers Gedankenlaufs, welches ich bereits am Schlusse des vorigen Kapitels berührt habe, und aus diesem entsteht die unvermeidliche Zerstreuung unsers Denkens. Theils nämlich dringen äußere Sinneseindrücke störend und unterbrechend auf dasselbe ein, ihm jeden Augenblick das Fremdartigste aufzwingend, theils zieht am Bande der Association ein Gedanke den andern herbei und wird nun selbst von ihm verdrängt; theils endlich ist auch der Intellekt selbst nicht ein Mal fähig sich sehr lange und anhaltend auf einen Gedanken zu heften: sondern wie das Auge, wenn es lange auf einen Gegenstand hinstarrt, ihn bald nicht mehr deutlich sieht, [151]
indem die Umrisse in einander fließen, sich verwirren und endlich

Alles dunkel wird; so wird auch, durch lange fortgesetztes Grübeln über eine Sache, allmälig das Denken verworren, stumpft sich ab und endigt in völliger Dumpfheit. Daher müssen wir jede Meditation oder Deliberation, welche glücklicherweise ungestört geblieben, aber doch nicht zu Ende geführt worden, auch wenn sie die wichtigste und uns angelegenste Sache betrifft, nach einer gewissen Zeit, deren Maaß individuell ist, vor der Hand aufgeben und ihren uns so interessanten Gegenstand aus dem Bewußtseyn entlassen, um uns, so schwer die Sorge darüber auch auf uns lastet, jetzt mit unbedeutenden und gleichgültigen Dingen zu beschäftigen. Während dieser Zeit nun ist jener wichtige Gegenstand für uns nicht mehr vorhanden: er ist jetzt, wie die Wärme im kalten Wasser, latent. Wenn wir ihn nun, zur andern Zeit, wieder aufnehmen; so kommen wir an ihn wie an eine neue Sache, in der wir uns von Neuem, wiewohl schneller, orientiren, und auch der angenehme, oder widrige Eindruck derselben auf unsern Willen tritt von Neuem ein. Inzwischen kommen wir selbst nicht ganz unverändert zurück. Denn mit der physischen Mischung der Säfte und Spannung der Nerven, welche, nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten, stets wechselt, ändert sich auch unsere Stimmung und Ansicht: zudem haben die in der Zwischenzeit dagewesenen fremdartigen Vorstellungen einen Nachklang zurückgelassen, dessen Ton auf die folgenden Einfluß hat. Daher erscheint uns die selbe Sache zu verschiedenen Zeiten, Morgens, Abends, Nachmittags, oder am andern Tage, oft sehr verschieden: entgegengesetzte Ansichten derselben drängen sich jetzt auf und vermehren unsern Zweifel. Darum spricht man vom Beschlafen einer Angelegenheit und fordert zu großen Entschlüssen lange Ueberlegungszeit. Wenn nun gleich diese Beschaffenheit unsers Intellekts, als aus der Schwäche desselben entspringend, ihre offenbaren Nachtheile hat; so gewährt sie andererseits den Vortheil, daß wir, nach der Zerstreuung und der physischen Umstimmung, als komparativ Andere, frisch und fremd zu unserer Angelegenheit zurückkehren und so sie mehrmals in stark verändertem Lichte erblicken können. — Aus diesem allen ist ersichtlich, daß das menschliche Bewußtseyn und Denken, seiner [152]
Natur nach, nothwendig fragmentarisch ist, weshalb die theoretischen oder praktischen Ergebnisse, welche durch die Zusammen-

setzung solcher Fragmente erlangt werden, meistens mangelhaft ausfallen. Dabei gleicht unser denkendes Bewußtseyn einer Laterna magica, in deren Fokus nur Ein Bild zur Zeit erscheinen kann und jedes, auch wenn es das Edelste darstellt, doch bald verschwinden muß, um dem Heterogensten, ja Gemeinsten Platz zu machen. — In praktischen Angelegenheiten werden die wichtigsten Pläne und Beschlüsse im Allgemeinen festgestellt: diesen aber ordnen andere, als Mittel zum Zweck, sich unter, diesen wieder andere und so bis zum Einzelnen, in concreto Auszuführenden herab. Nun aber kommen sie nicht in der Reihe ihrer Dignität zur Ausführung, sondern während die Pläne im Großen und Allgemeinen uns beschäftigen, müssen wir mit den kleinsten Einzelheiten und der Sorge des Augenblicks kämpfen. Dadurch wird unser Bewußtseyn noch desultorischer. Ueberhaupt machen theoretische Geistesbeschäftigungen zu praktischen Angelegenheiten und diese wieder zu jenen unfähig.

In Folge des dargestellten unvermeidlich Zerstreuten und Fragmentarischen alles unsers Denkens, und des dadurch herbeigeführten Gemisches der heterogensten Vorstellungen, welches auch dem edelsten menschlichen Geiste anhängt, haben wir eigentlich nur eine halbe Besinnung und tappen mit dieser im Labyrinth unsers Lebenswandels und im Dunkel unserer Forschungen umher: helle Augenblicke erleuchten dabei wie Blitze unsern Weg. Aber was läßt sich überhaupt von Köpfen erwarten, unter denen selbst der weiseste allnächtlich der Tummelplatz der abenteuerlichsten und unsinnigsten Träume ist und von diesen kommend seine Meditationen wieder aufnehmen soll? Offenbar ist ein so großen Beschränkungen unterliegendes Bewußtseyn zur Ergründung des Räthsels der Welt wenig geeignet, und ein solches Bestreben müßte Wesen höherer Art, deren Intellekt nicht die Zeit zur Form, und deren Denken daher wahre Ganzheit und Einheit hätte, seltsam und erbärmlich erscheinen. Ja, es ist sogar zu bewundern, daß wir durch das so höchst heterogene Gemisch der Vorstellungs- und Denkfragmente jeder Art, welche sich beständig in unserm Kopfe durchkreuzen, nicht völlig verworren werden, sondern uns stets noch wieder darin zurechtzufinden und Alles aneinanderzupassen vermögen. Offenbar muß doch ein einfacher Faden daseyn, auf [153]
dem sich Alles aneinanderreiht: was ist aber dieser? — Das Gedächtniß allein reicht dazu nicht aus; da es wesentliche Beschränkungen hat, von denen ich bald reden werde, und überdies höchst unvollkommen und treulos ist. Das logische Ich, oder gar die transscendentale synthetische Einheit der Apperception, — sind Ausdrücke und Erläuterungen, welche nicht leicht dienen werden, die Sache faßlich zu machen, vielmehr wird Manchem dabei einfallen:

„Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel."

Kants Satz: „das Ich denke muß alle unsere Vorstellungen begleiten", ist unzureichend: denn das Ich ist eine unbekannte Größe, d. h. sich selber ein Geheimniß. — Das, was dem Bewußtseyn Einheit und Zusammenhang giebt, indem es, durchgehend durch dessen sämmtliche Vorstellungen, seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewußtseyn bedingt, mithin keine Vorstellung seyn: vielmehr muß es das Prius des Bewußtseyns und die Wurzel des Baumes seyn, davon jenes die Frucht ist. Dieses, sage ich, ist der Wille: er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch, und hat, zu seinen Zwecken, das Bewußtseyn hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit giebt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitend. Ohne ihn hätte der Intellekt nicht mehr Einheit des Bewußtseyns, als ein Spiegel, in welchem sich successiv bald Dieses bald Jenes darstellt, oder doch höchstens nur soviel wie ein Konvexspiegel, dessen Strahlen in einen imaginären Punkt hinter seiner Oberfläche zusammenlaufen. Nun aber ist der Wille allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewußtseyn. Er ist es, welcher alle Gedanken und Vorstellungen, als Mittel zu seinen Zwecken, zusammenhält, sie mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses tingirt, die Aufmerksamkeit beherrscht und den Faden der Motive, deren Einfluß auch Gedächtniß und Ideenassociation zuletzt in Thätigkeit setzt, in der Hand hält: von ihm ist im Grunde die Rede, so oft „Ich" in einem Urtheil vorkommt. Er also ist der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseyns und das Band aller [154] Funktionen und Akte desselben: er gehört aber nicht selbst zum Intellekt, sondern ist nur dessen Wurzel, Ursprung und Beherrscher.

Aus der Form der Zeit und der einfachen Dimension der Vorstellungsreihe, vermöge welcher der Intellekt, um Eines aufzufassen, alles Andere fallen lassen muß, folgt, wie seine Zerstreuung, auch seine Vergeßlichkeit. Das Meiste von Dem, was er fallen gelassen, nimmt er nie wieder auf; zumal da die Wiederaufnahme an den Satz vom Grunde gebunden ist, also eines Anlasses bedarf, den die Gedankenassociation und Motivation erst zu liefern hat; welcher Anlaß jedoch um so entfernter und geringer seyn darf, je mehr unsere Empfindlichkeit dafür durch das Interesse des Gegenstandes erhöht ist. Nun aber ist das Gedächtniß, wie ich schon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt habe, kein Behältniß, sondern eine bloße Uebungsfähigkeit im Hervorbringen beliebiger Vorstellungen, die daher stets durch Wiederholung in Uebung erhalten werden müssen; da sie sonst sich allmälig verlieren. Demzufolge ist das Wissen auch des gelehrtesten Kopfes doch nur virtualiter vorhanden, als eine im Hervorbringen gewisser Vorstellungen erlangte Uebung: actualiter hingegen ist auch er auf eine einzige Vorstellung beschränkt und nur dieser einen sich zur Zeit bewußt. Hieraus entsteht ein seltsamer Kontrast zwischen Dem, was er potentiâ und Dem, was er actu weiß, d. h. zwischen seinem Wissen und seinem jedesmaligen Denken: Ersteres ist eine unübersehbare, stets etwas chaotische Masse, Letzteres ein einziger deutlicher Gedanke. Das Verhältniß gleicht dem, zwischen den zahllosen Sternen des Himmels und dem engen Gesichtsfelde des Teleskops: es tritt auffallend hervor, wann er, auf einen Anlaß, irgend eine Einzelheit aus seinem Wissen zur deutlichen Erinnerung bringen will, wo Zeit und Mühe erfordert wird, es aus jenem Chaos hervorzusuchen. Die Schnelligkeit hierin ist eine besondere Gabe, aber sehr von Tag und Stunde abhängig: daher versagt bisweilen das Gedächtniß seinen Dienst, selbst in Dingen, die es zur andern Zeit leicht zur Hand hat. Diese Betrachtung fordert uns auf, in unsern Studien mehr nach Erlangung richtiger Einsicht, als nach Vermehrung der Gelehrsamkeit zu streben, und zu beherzigen, daß die Qualität des Wissens wichtiger ist, als die Quantität desselben. Diese ertheilt den Büchern bloß Dicke, jene Gründlichkeit und zugleich Stil: denn sie ist eine intensive [155]
Größe, während die andere eine bloß extensive ist. Sie besteht

in der Deutlichkeit und Vollständigkeit der Begriffe, nebst der Reinheit und Richtigkeit der ihnen zum Grunde liegenden anschaulichen Erkenntnisse; daher das ganze Wissen, in allen seinen Theilen von ihr durchdrungen wird und demgemäß werthvoll, oder gering ist. Mit kleiner Quantität, aber guter Qualität desselben leistet man mehr, als mit sehr großer Quantität, bei schlechter Qualität. —

Die vollkommenste und genügendeste Erkenntniß ist die anschauende: aber sie ist auf das ganz Einzelne, das Individuelle beschränkt. Die Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen in eine Vorstellung ist nur möglich durch den Begriff, d. h. durch das Weglassen der Unterschiede, mithin ist dieser eine sehr unvollkommene Art des Vorstellens. Freilich kann auch das Einzelne unmittelbar als ein Allgemeines aufgefaßt werden, wenn es nämlich zur (Platonischen) Idee erhoben wird: bei diesem Vorgang aber, den ich im dritten Buch analysirt habe, tritt auch schon der Intellekt aus den Schranken der Individualität und mithin der Zeit heraus: auch ist es nur eine Ausnahme.

Diese innern und wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden noch erhöht durch eine ihm gewissermaaßen äußerliche, aber unausbleibliche Störung, nämlich durch den Einfluß, welchen auf alle seine Operationen der Wille ausübt, sobald er beim Resultat derselben irgend betheiligt ist. Jede Leidenschaft, ja, jede Neigung oder Abneigung, tingirt die Objekte der Erkenntniß mit ihrer Farbe. Am alltäglichsten ist die Verfälschung, welche Wunsch und Hoffnung an der Erkenntniß ausüben, indem sie uns das kaum Mögliche als wahrscheinlich und beinahe gewiß vorspiegeln und zur Auffassung des Entgegenstehenden uns fast unfähig machen: auf ähnliche Weise wirkt die Furcht; auf analoge jede vorgefaßte Meinung, jede Parteilichkeit und, wie gesagt, jedes Interesse, jede Regung und jeder Hang des Willens.

Zu allen diesen Unvollkommenheiten des Intellekts kommt endlich noch die, daß er, mit dem Gehirn, altert, d. h. wie alle physiologischen Funktionen, in den spätern Jahren seine Energie verliert; wodurch dann alle seine Unvollkommenheiten sehr zunehmen.

Die hier dargelegte mangelhafte Beschaffenheit des Intellekts [156]
wird uns indessen nicht wundern, wenn wir auf seinen Ursprung

und seine Bestimmung zurücksehn, wie ich solche im zweiten Buche nachgewiesen habe. Zum Dienst eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht: daher ist er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, sofern sie die Motive eines solchen Willens abgeben; nicht aber, sie zu ergründen, oder ihr Wesen an sich aufzufassen. Der menschliche Intellekt ist nur eine höhere Steigerung des thierischen: und wie dieser ganz auf die Gegenwart beschränkt ist, so trägt auch der unserige starke Spuren dieser Beschränkung. Daher ist unser Gedächtniß und Rückerinnerung etwas sehr Unvollkommenes: wie wenig von Dem, was wir gethan, erlebt, gelernt, gelesen haben, können wir uns zurückrufen! und selbst dies Wenige meistens nur mühsam und unvollständig. Aus dem selben Grunde wird es uns so sehr schwer, uns vom Eindrucke der Gegenwart frei zu erhalten. — Bewußtlosigkeit ist der ursprüngliche und natürliche Zustand aller Dinge, mithin auch die Basis, aus welcher, in einzelnen Arten der Wesen, das Bewußtseyn, als die höchste Efflorescenz derselben, hervorgeht, weshalb auch dann jene immer noch vorwaltet. Demgemäß sind die meisten Wesen ohne Bewußtseyn: sie wirken dennoch nach den Gesetzen ihrer Natur, d. h. ihres Willens. Die Pflanzen haben höchstens ein ganz schwaches Analogon von Bewußtseyn, die untersten Thiere bloß eine Dämmerung desselben. Aber auch nachdem es sich, durch die ganze Thierreihe, bis zum Menschen und seiner Vernunft gesteigert hat, bleibt die Bewußtlosigkeit der Pflanze, von der es ausgieng, noch immer die Grundlage, und ist zu spüren in der Nothwendigkeit des Schlafes, wie eben auch in allen hier dargelegten, wesentlichen und großen Unvollkommenheiten jedes durch physiologische Funktionen hervorgebrachten Intellekts: von einem andern aber haben wir keinen Begriff.

Die hier nachgewiesenen *wesentlichen* Unvollkommenheiten des Intellekts werden nun aber, im einzelnen Falle, stets noch durch *unwesentliche* erhöht. Nie ist der Intellekt, in *jeder* Hinsicht, was er möglicherweise seyn könnte: die ihm möglichen Vollkommenheiten stehn einander so entgegen, daß sie sich ausschließen. Daher kann Keiner Plato und Aristoteles, oder Shakespeare und Neuton, oder Kant und Goethe *zugleich* seyn. Die Unvollkommenheiten des Intellekts hingegen vertragen sich sehr [157] wohl zusammen; weshalb er, in der Wirklichkeit, meistens tief

unter Dem bleibt, was er seyn könnte. Seine Funktionen hängen von so gar vielen Bedingungen ab, welche wir, in der *Erscheinung*, in der sie uns allein gegeben sind, nur als anatomische und physiologische erfassen können, daß ein auch nur in *einer* Richtung entschieden excellirender Intellekt zu den seltensten Naturerscheinungen gehört; daher eben die Produktionen eines solchen Jahrtausende hindurch aufbewahrt werden, ja, jede Reliquie eines so begünstigten Individuums zum köstlichsten Kleinod wird. Von einem solchen Intellekt bis zu dem, der sich dem Blödsinn nähert, sind der Abstufungen unzählige. Diesen gemäß fällt nun zunächst *der geistige Gesichtskreis* eines Jeden sehr verschieden aus, nämlich von dem der bloßen Auffassung der Gegenwart, die selbst das Thier hat, zu dem, der doch auch die nächste Stunde, zu dem, der den Tag umfaßt, selbst noch den morgenden, die Woche, das Jahr, das Leben, die Jahrhunderte, Jahrtausende, bis zu dem eines Bewußtseyns, welches fast beständig den, wenn auch undeutlich dämmernden Horizont der Unendlichkeit gegenwärtig hat, dessen Gedanken daher einen diesem angemessenen Charakter annehmen. — Ferner zeigt jener Unterschied der Intelligenzen sich in der *Schnelligkeit* ihres Denkens, auf welche sehr viel ankommt, und die so verschieden und allmälig abgestuft seyn mag, wie die der Punkte des Radius einer sich drehenden Scheibe. Die Ferne der Folgen und Gründe, zu der das Denken eines Jeden reichen kann, scheint mit der Schnelligkeit des Denkens in einem gewissen Verhältniß zu stehn, indem die größte Spannung der Denkkraft überhaupt nur eine ganz kurze Zeit hindurch anhalten könne, und doch nur während sie dauert ein Gedanke in seiner vollkommenen Einheit sich durchdenken ließe; weshalb es dann darauf ankommt, wie weit der Intellekt ihn in solcher kurzen Zeit verfolgen, also wie viel Weges er in ihr zurücklegen kann. Andererseits mag, bei Manchem, die Schnelligkeit durch das längere Anhalten jener Zeit des vollkommen einheitlichen Denkens ersetzt werden. Wahrscheinlich macht das langsame und anhaltende Denken den mathematischen Kopf, die Schnelle des Denkens das Genie: dieses ist ein Flug, jenes ein sicheres Gehn auf festem Boden, Schritt vor Schritt. Daß [158] man jedoch mit diesem letzteren auch in den Wissenschaften, sobald es nicht mehr auf bloße Größen, sondern auf das Verstehn

des Wesens der Erscheinungen ankommt, nicht ausreicht, beweist z. B. Neuton's Farbenlehre, und später Biot's Gefasel über Farbenringe, welches jedoch mit der ganzen atomistischen Betrachtungsweise des Lichts bei den Franzosen, mit ihren molécules de lumière und überhaupt mit ihrer fixen Idee, Alles in der Natur auf bloß mechanische Wirkungen zurückführen zu wollen, zusammenhängt. — Endlich zeigt der in Rede stehende große individuelle Unterschied der Intelligenzen sich vorzüglich im Grade der Klarheit des Verständnisses und demnach in der Deutlichkeit des gesammten Denkens. Dem Einen ist schon Das Verstehn, was dem Andern erst einigermaaßen Merken ist; Jener ist schon fertig und am Ziel, wo Dieser erst am Anfang ist; Jenem ist schon Das die Lösung, was Diesem erst das Problem. Dies beruht auf der Qualität des Denkens und Wissens, welche bereits oben erwähnt wurde. Wie in Zimmern der Grad der Helle verschieden ist, so in den Köpfen. Diese Qualität des ganzen Denkens spürt man, sobald man nur wenige Seiten eines Schriftstellers gelesen hat. Denn da hat man sogleich mit seinem Verstande und in seinem Sinn zu verstehn gehabt: daher, ehe man noch weiß, was er Alles gedacht hat, man schon sieht, wie er denkt, nämlich welches die formelle Beschaffenheit, die Textur seines Denkens sei, die sich in Allem, worüber er denkt, gleich bleibt, und deren Abdruck der Gedankengang und der Stil ist. An diesem empfindet man sogleich den Schritt und Tritt, die Gelenkigkeit und Leichtigkeit, wohl gar die Beflügelung seines Geistes, oder, umgekehrt, dessen Schwerfälligkeit, Steifheit, Lahmheit und bleierne Beschaffenheit. Denn wie die Sprache der Abdruck des Geistes eines Volks, so ist der Stil der unmittelbare Abdruck des Geistes eines Schriftstellers, die Physiognomie desselben. Man werfe das Buch weg, bei dem man merkt, daß man in eine dunklere Region geräth, als die eigene ist; es sei denn, daß man bloß Thatsachen, nicht Gedanken aus ihm zu empfangen habe. Außerdem aber wird nur der Schriftsteller uns Gewinn bringen, dessen Verstehn schärfer und deutlicher ist, als das eigene, der unser Denken beschleunigt, nicht es hemmt, wie der stumpfe Kopf, der den Krötengang seines Denkens mitzumachen uns nöthigen will; also jener, mit dessen [159] Kopfe einstweilen zu denken, uns fühlbare Erleichterung und

Förderung gewährt, bei dem wir uns getragen fühlen wohin wir allein nicht gelangen konnten. Goethe sagte mir ein Mal, daß wenn er eine Seite im Kant lese, ihm zu Muthe würde, als träte er in ein helles Zimmer. Die schlechten Köpfe sind es nicht bloß dadurch, daß sie schief sind und mithin falsch urtheilen; sondern zunächst durch die Undeutlichkeit ihres gesammten Denkens, als welches dem Sehn durch ein schlechtes Fernrohr, in welchem alle Umrisse undeutlich und wie verwischt erscheinen und die verschiedenen Gegenstände in einander laufen, zu vergleichen ist. Die Forderung der Deutlichkeit der Begriffe, vor welcher der schwache Verstand solcher Köpfe zurückbebt, machen diese daher selbst nicht an ihn; sondern sie behelfen sich mit einem Helldunkel, in welchem sich zu beruhigen sie gern nach Worten greifen, zumal nach solchen, die unbestimmte, sehr abstrakte, ungewöhnliche und schwer zu erklärende Begriffe bezeichnen, wie z. B. Unendliches und Endliches, Sinnliches und Uebersinnliches, die Idee des Seyns, Vernunft-Ideen, das Absolute, die Idee des Guten, das Göttliche, die sittliche Freiheit, Selbsterzeugungskraft, die absolute Idee, Subjekt-Objekt u. s. w. Mit dergleichen werfen sie getrost um sich, meinen wirklich, das drücke Gedanken aus, und muthen Jedem zu, sich damit zufrieden zu stellen: denn der höchste ihnen absehbare Gipfel der Weisheit ist eben, für jede mögliche Frage dergleichen fertige Worte in Bereitschaft zu haben. Dies unsägliche Genügen an Worten ist für die schlechten Köpfe durchaus charakteristisch: es beruht eben auf ihrer Unfähigkeit zu deutlichen Begriffen, sobald diese über die trivialsten und einfachsten Verhältnisse hinausgehn sollen, mithin auf der Schwäche und Trägheit ihres Intellekts, ja, auf dem geheimen Bewußtseyn dieser, welches bei Gelehrten verbunden ist mit der früh erkannten, harten Nothwendigkeit, sich für denkende Wesen auszugeben, welcher Anforderung in allen Fällen zu begegnen, sie einen solchen Vorrath fertiger Worte geeignet halten. Wirklich belustigend muß es seyn, einen Philosophieprofessor dieses Schlages auf dem Katheder zu sehn, der bona fide einen dergleichen gedankenleeren Wortkram vorträgt, ganz ehrlich, im Wahn, dies seien eben Gedanken, und vor ihm die [160] Studenten, welche eben so bona fide, d. h. im selben Wahn, andächtig zuhören und nachschreiben; während doch im Grunde

weder der Eine noch die Andern über die Worte hinausgehn, vielmehr dieſe, nebſt dem hörbaren Kratzen der Federn, das einzige Reale bei der Sache ſind. Dieſes eigenthümliche Genügen an Worten trägt mehr als irgend etwas bei zur Perpetuirung der Irrthümer. Denn geſtützt auf die von ſeinen Vorgängern überkommenen Worte und Phraſen geht Jeder getroſt an Dunkelheiten, oder Problemen vorbei: wodurch dieſe ſich unbeachtet, Jahrhunderte hindurch, von Buch zu Buch fortpflanzen und der denkende Kopf, zumal in der Jugend, in Zweifel geräth, ob etwan nur er unfähig ſei, Das zu verſtehn, oder ob hier wirklich nichts Verſtändliches vorliege; desgleichen, ob für die Andern das Problem, um welches ſie mit ſo komiſcher Ernſthaftigkeit alle den ſelben Fußpfad herumſchleichen, keines ſei, oder ob ſie es nur nicht ſehn wollen. Viele Wahrheiten bleiben bloß deshalb unentdeckt, weil Keiner Muth hat, das Problem ins Auge zu faſſen und darauf los zu gehn. — Im Gegentheil hievon bewirkt die den eminenten Köpfen eigenthümliche Deutlichkeit des Denkens und Klarheit der Begriffe, daß ſogar bekannte Wahrheiten, von ihnen vorgetragen, neues Licht, oder wenigſtens neuen Reiz gewinnen: hört oder lieſt man ſie; ſo iſt es, als hätte man ein ſchlechtes Fernrohr gegen ein gutes vertauſcht. Man leſe z. B. nur in Eulers Briefen an eine Prinzeſſin ſeine Darſtellung der Grundwahrheiten der Mechanik und Optik. Hierauf beruht Diderots, im Neveu de Rameau beigebrachte Bemerkung, daß nur die vollendeten Meiſter fähig ſind, die Elemente einer Wiſſenſchaft eigentlich gut vorzutragen; eben weil nur ſie die Sachen wirklich verſtehn und niemals ihnen Worte die Stelle der Gedanken vertreten.

Aber man ſoll wiſſen, daß die ſchlechten Köpfe die Regel, die guten die Ausnahme, die eminenten höchſt ſelten, das Genie ein portentum iſt. Wie könnte ſonſt ein aus ungefähr acht hundert Millionen Individuen beſtehendes Menſchengeſchlecht, nach ſechs Jahrtauſenden, noch ſo Vieles zu entdecken, zu erfinden, zu erdenken und zu ſagen übrig gelaſſen haben? Auf Erhaltung des Individuums allein iſt der Intellekt berechnet und in der Regel ſelbſt hiezu nur nothdürftig ausreichend. Aber weislich iſt die Natur mit Ertheilung eines größern Maaßes ſehr karg ge- [161]
weſen: denn der beſchränkte Kopf kann die wenigen und einfachen

Verhältniſſe, welche im Bereich ſeiner engen Wirkungsſphäre liegen, mit viel größerer Leichtigkeit überſehn und die Hebel derſelben handhaben, als der eminente, der eine ungleich größere und reichere Sphäre überblickt und mit langen Hebeln agirt, es könnte. So ſieht das Inſekt auf ſeinen Stängeln und Blättchen Alles mit minutiöſeſter Genauigkeit und beſſer, als wir; wird aber nicht den Menſchen gewahr, der drei Schritte davon ſteht. Hierauf beruht die Schlauheit der Dummen und das Paradoxon: Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. Für das praktiſche Leben iſt das Genie ſo brauchbar, wie ein Stern-Teleſkop im Theater. — Sonach iſt, in Hinſicht auf den Intellekt, die Natur höchſt ariſtokratiſch. Die Unterſchiede, die ſie hier eingeſetzt hat, ſind größer als die, welche Geburt, Rang, Reichthum, oder Kaſtenunterſchied in irgend einem Lande feſtſtellen: aber wie in andern Ariſtokratien, ſo auch in der ihrigen, kommen viele tauſend Plebejer auf einen Edeln, viele Millionen auf einen Fürſten, und iſt der große Haufen bloßer Pöbel, mob, rabble, la canaille. Dabei iſt nun freilich zwiſchen der Rangliſte der Natur und der der Konvention ein ſchreiender Kontraſt, deſſen Ausgleichung nur in einem goldenen Zeitalter zu hoffen ſtände. Inzwiſchen haben die auf der einen, und die auf der andern Rangliſte ſehr hoch Stehenden das Gemeinſame, daß ſie meiſtens in vornehmer Iſolation leben, auf welche Byron hindeutet, wenn er ſagt:

> To feel me in the solitude of kings,
> Without the power that makes them bear a crown*).
>
> (*Proph. of Dante.* C. 1.)

Denn der Intellekt iſt ein differenzirendes, mithin trennendes Princip: ſeine verſchiedenen Abſtufungen geben, noch viel mehr als die der bloßen Bildung, Jedem andere Begriffe, in Folge deren gewiſſermaaßen Jeder in einer andern Welt lebt, in welcher er nur dem Gleichgeſtellten unmittelbar begegnet, den Uebrigen aber bloß aus der Ferne zurufen und ſich ihnen verſtändlich zu machen ſuchen kann. Große Unterſchiede im Grade und dabei in [162]
der Ausbildung des Verſtandes öffnen zwiſchen Menſch und Menſch

*) Die Einſamkeit der Könige zu fühlen,
Jedoch der Macht entbehren, welche ſie
Die Krone tragen läßt.

eine weite Kluft, über welche nur die Herzensgüte ſetzen kann, als welche im Gegentheil das unificirende Princip iſt, welches jeden Andern mit dem eigenen Selbſt identificirt. Jedoch bleibt die Verbindung eine moraliſche: ſie kann keine intellektuelle werden. Sogar bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Konverſation zwiſchen einem großen Geiſte und einem gewöhnlichen Kopfe der gemeinſchaftlichen Reiſe eines Mannes, der auf einem muthigen Roſſe ſitzt, mit einem Fußgänger. Beiden wird ſie bald höchſt läſtig und auf die Länge unmöglich. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter abſitzen, um mit dem Andern zu gehn; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld ſeines Pferdes viel zu ſchaffen machen wird. —

Das Publikum aber könnte durch nichts ſo ſehr gefördert werden, als durch die Erkenntniß jener *intellektuellen Ariſtokratie der Natur*. Vermöge einer ſolchen würde es begreifen, daß zwar, wo es ſich um Thatſachen handelt, alſo etwan aus Experimenten, Reiſen, Codices, Geſchichtsbüchern und Chroniken referirt werden ſoll, der normale Kopf ausreicht; hingegen wo es ſich bloß um *Gedanken* handelt, zumal um ſolche, zu welchen der Stoff, die Data, Jedem vorliegen, wo es alſo eigentlich nur darauf ankommt, den Andern *vorzudenken*, entſchiedene Ueberlegenheit, angeborene Eminenz, welche nur die Natur und höchſt ſelten verleiht, unerläßlich erfordert iſt, und Keiner Gehör verdient, der nicht ſogleich Proben derſelben ablegt. Könnte dem Publiko die ſelbſteigene Einſicht hierin verliehen werden; ſo würde es nicht mehr die ihm zu ſeiner Bildung kärglich zugemeſſene Zeit vergeuden an den Produktionen gewöhnlicher Köpfe, alſo an den zahlloſen Stümpereien in Poeſie und Philoſophie, wie ſie jeder Tag ausbrütet; es würde nicht mehr, im kindiſchen Wahn, daß Bücher, gleich Eiern, friſch genoſſen werden müſſen, ſtets nach dem Neueſten greifen; ſondern würde ſich an die Leiſtungen der wenigen Auserleſenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten, würde ſuchen ſie kennen und verſtehn zu lernen, und könnte ſo allmälig zu ächter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tauſende unberufener Produktionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erſchweren.

[163]

Kapitel 16*).

Ueber den praktiſchen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus.

Im ſiebenten Kapitel habe ich gezeigt, daß im Theoretiſchen das Ausgehn von *Begriffen* nur zu mittelmäßigen Leiſtungen hinreicht, die vortrefflichen hingegen das Schöpfen aus der Anſchauung ſelbſt, als der Urquelle aller Erkenntniß, erfordern. Im Praktiſchen verhält es ſich nun aber umgekehrt: hier iſt das Beſtimmtwerden durch das Anſchauliche die Weiſe des Thiers, des Menſchen aber unwürdig, als welcher *Begriffe* hat, ſein Handeln zu leiten, und dadurch emancipirt iſt von der Macht der anſchaulich vorliegenden Gegenwart, welcher das Thier unbedingt hingegeben iſt. In dem Maaße, wie der Menſch dieſes Vorrecht geltend macht, iſt ſein Handeln *vernünftig* zu nennen, und nur in *dieſem* Sinne kann von *praktiſcher Vernunft* die Rede ſeyn, nicht im *Kantiſchen*, deſſen Unſtatthaftigkeit ich in der Preisſchrift über das Fundament der Moral ausführlich dargethan habe.

Es iſt aber nicht leicht, ſich durch *Begriffe* allein beſtimmen zu laſſen: auch auf das ſtärkſte Gemüth dringt die vorliegende nächſte Außenwelt, mit ihrer anſchaulichen Realität, gewaltſam ein. Aber eben in der Beſiegung dieſes Eindrucks, in der Vernichtung ſeines Gaukelſpiels, zeigt der Menſchengeiſt ſeine Würde und Größe. So, wenn die Reizungen zu Luſt und Genuß ihn ungerührt laſſen, oder das Drohen und Wüthen ergrimmter Feinde ihn nicht erſchüttert, das Flehen irrender Freunde ſeinen Entſchluß nicht wanken macht, die Truggeſtalten, mit denen verabredete Intriguen ihn umſtellen, ihn unbewegt laſſen, der Hohn der Thoren und des Pöbels ihn nicht aus der Faſſung bringt, noch irre macht an ſeinem eigenen Werth: dann ſcheint er unter dem Einfluß einer ihm allein ſichtbaren Geiſterwelt (und das iſt die der Begriffe) zu ſtehn, vor welcher jene Allen offen daliegende, anſchauliche Gegenwart wie ein Phantom zer-

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf § 16 des erſten Bandes.

fließt. — Was hingegen der Außenwelt und sichtbaren Realität [164]
ihre große Gewalt über das Gemüth ertheilt, ist die Nähe und
Unmittelbarkeit derselben. Wie die Magnetnadel, welche durch
die vereinte Wirkung weitvertheilter, die ganze Erde umfassender
Naturkräfte in ihrer Richtung erhalten wird, dennoch durch ein
kleines Stückchen Eisen, wenn es ihr nur recht nahe kommt,
perturbirt und in heftige Schwankungen versetzt werden kann;
so kann bisweilen selbst ein starker Geist durch geringfügige Be-
gebenheiten und Menschen, wenn sie nur in großer Nähe auf
ihn einwirken, aus der Fassung gebracht und perturbirt werden,
und den überlegtesten Entschluß kann ein unbedeutendes, aber
unmittelbar gegenwärtiges Gegenmotiv in momentanes Wanken
versetzen. Denn der relative Einfluß der Motive steht unter
einem Gesetz, welches dem, nach welchem die Gewichte auf den
Waagebalken wirken, gerade entgegengesetzt ist, und in Folge
dessen ein sehr kleines, aber sehr nahe liegendes Motiv ein an
sich viel stärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes, überwiegen
kann. Die Beschaffenheit des Gemüthes aber, vermöge deren es
diesem Gesetze gemäß sich bestimmen läßt und nicht, kraft der
wirklich praktischen Vernunft, sich ihm entzieht, ist es, was die
Alten durch animi impotentia bezeichneten, welches eigentlich ratio
regendae voluntatis impotens bedeutet. Jeder Affekt (animi
perturbatio) entsteht eben dadurch, daß eine auf unsern Willen
wirkende Vorstellung uns so übermäßig nahe tritt, daß sie uns
alles Uebrige verdeckt, und wir nichts mehr als sie sehn können,
wodurch wir, für den Augenblick, unfähig werden, das Ander-
weitige zu berücksichtigen. Ein gutes Mittel dagegen wäre, daß
man sich dahin brächte, die Gegenwart unter der Einbildung an-
zusehn, sie sei Vergangenheit, mithin seiner Apperception den
Briefstil der Römer angewöhnte. Vermögen wir doch sehr wohl,
umgekehrt, das längst Vergangene so lebhaft als gegenwärtig
anzusehn, daß alte, längst schlafende Affekte dadurch wieder zu
vollem Toben erwachen. — Imgleichen würde Niemand sich über
einen Unfall, eine Widerwärtigkeit, entrüsten und aus der Fassung
gerathen, wenn die Vernunft ihm stets gegenwärtig erhielte, was
eigentlich der Mensch ist: das großen und kleinen Unfällen, ohne
Zahl, täglich und stündlich Preis gegebene, hülfsbedürftigste
Wesen, το δειλοτατον ζωον, welches daher in beständiger Sorge

[165] und Furcht zu leben hat. Παν εστι ανθρωπος συμφορα (homo
totus est calamitas) sagt schon Herodot.

Die Anwendung der Vernunft auf das Praktische leistet zu-
nächst dies, daß sie das Einseitige und Zerstückelte der bloß an-
schauenden Erkenntniß wieder zusammensetzt und die Gegensätze,
welche diese darbietet, als Korrektionen zu einander gebraucht,
wodurch das objektiv richtige Resultat gewonnen wird. Z. B.
fassen wir die schlechte Handlung eines Menschen ins Auge, so
werden wir ihn verdammen; hingegen, bloß die Noth, die ihn
dazu bewogen, betrachtend, ihn bemitleiden: die Vernunft, mittelst
ihrer Begriffe, erwägt Beides und führt zu dem Resultat, daß
er durch angemessene Strafe gebändigt, eingeschränkt, gelenkt wer-
den müsse.

Ich erinnere hier nochmals an Seneka's Ausspruch: Si vis
tibi omnia subjicere, te subjice rationi. Weil nun aber, wie
im vierten Buche dargethan wird, das Leiden positiver, der Ge-
nuß negativer Natur ist; so wird Der, welcher die abstrakte oder
Vernunft-Erkenntniß zur Richtschnur seines Thuns nimmt und
demnach dessen Folgen und die Zukunft allezeit bedenkt, das Su-
stine et abstine sehr häufig zu üben haben, indem er, um die
möglichste Schmerzlosigkeit des Lebens zu erlangen, die lebhaften
Freuden und Genüsse meistens zum Opfer bringt, eingedenk des
Aristotelischen ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ἡδυ (quod
dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens).
Daher borgt bei ihm stets die Zukunft von der Gegenwart; statt
daß beim leichtsinnigen Thoren die Gegenwart von der Zukunft
borgt, welche, dadurch verarmt, nachher bankrott wird. Bei
Jenem muß freilich die Vernunft meistens die Rolle eines grämlichen Mentors spielen und unablässig auf Entsagungen antragen,
ohne dafür etwas Anderes versprechen zu können, als eine ziem-
lich schmerzlose Existenz. Dies beruht darauf, daß die Vernunft,
mittelst ihrer Begriffe, das Ganze des Lebens überblickt, dessen
Ergebniß, im berechenbar glücklichsten Fall, kein anderes seyn
kann, als das besagte.

Dieses Streben nach einer schmerzlosen Existenz, so weit sie,
durch Anwendung und Befolgung vernünftiger Ueberlegung und
erlangter Erkenntniß der wahren Beschaffenheit des Lebens, mög-
lich seyn möchte, hat, als es mit strenger Konsequenz und bis

zum äußerſten Extrem durchgeführt wurde, den Kynismus er- [166]
zeugt, aus welchem nachher der Stoicismus hervorgieng; wie ich Dies, zu feſterer Begründung der unſer erſtes Buch beſchließenden Darſtellung, hier mit Wenigem ausführen will.

Alle Moralſyſteme des Alterthums, das Platoniſche allein ausgenommen, waren Anleitungen zu einem glückſäligen Leben: demnach hat, bei ihnen, die Tugend ihren Zweck durchaus nicht jenſeit des Todes, ſondern in dieſer Welt. Denn ſie iſt ihnen eben nur der rechte Weg zum wahrhaft glücklichen Leben; deshalb erwählt ſie der Weiſe. Daher eben ſtammen die, beſonders von Cicero uns aufbehaltenen, weitläuftigen Debatten und ſcharfen, ſtets erneuerten Unterſuchungen, ob auch wirklich die Tugend, ganz allein und für ſich, zum glücklichen Leben hinreichend ſei; oder ob es dazu noch irgend eines Aeußerlichen bedürfe; ob der Tugendhafte und Weiſe auch auf der Folter und dem Rade, oder im Stier des Phalaris, glücklich ſei; oder ob es ſo weit doch nicht gehe. Denn freilich wäre dies der Probierſtein einer Ethik dieſer Art: beglücken müßte ihre Ausübung unmittelbar und unbedingt. Vermag ſie das nicht; ſo leiſtet ſie nicht, was ſie ſoll, und iſt zu verwerfen. So richtig, wie dem chriſtlichen Standpunkt gemäß iſt es mithin, daß Auguſtinus ſeiner Darlegung der Moralſyſteme der Alten (De civ. Dei, Lib. XIX, c. 1) die Erklärung voranſchickt: Exponendo sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in hujus vitae infelicitate moliti sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum. Ich will den angegebenen, eudämoniſtiſchen Zweck der antiken Ethik durch einige ausdrückliche Ausſprüche der Alten außer Zweifel ſetzen. Ariſtoteles ſagt in der Eth. magna, I, 4: Ἡ ευδαιμονια εν τῳ ευ ζῃν εστι, το δε ευ ζῃν εν τῳ κατα τας αρετας ζῃν. (Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus), womit zu vergleichen Eth. Nicom., I, 5. — Cic. Tusc., V, 1: Nam, quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut,

[167] omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt. — Nach Plutarch (De repugn. stoic., c. 18) hat Chryſippos geſagt: Το κατα κακιαν ζῃν τῳ κακοδαιμονως ζῃν ταυτον εστι. (Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter.) — Ibid. c. 26: Ἡ φρονησις ουχ ἑτερον εστι της ευδαιμονιας καθ' ἑαυτο, αλλ' ευδαιμονια. (Prudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas.) — Stob. Ecl., Lib. II, c. 7: Τελος δε φασιν ειναι το ευδαιμονειν, οὗ ἑνεκα παντα πραττεται. (Finem esse dicunt felicitatem, cujus causa fiunt omnia.) — Ευδαιμονιαν συνωνυμειν τῳ τελει λεγουσι. (Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.) — Arrian. diss. Epict., I, 4: Ἡ αρετη ταυτην εχει την επαγγελιαν, ευδαιμονιαν ποιησαι. (Virtus profitetur, se felicitatem praestare.) — Sen. ep. 90: Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. — Id. ep. 108: Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendam.

Dieſen Zweck des glücklichſten Lebens alſo ſetzte ſich ebenfalls die Ethik der Kyniker; wie der Kaiſer Julian ausdrücklich bezeugt: Orat. VI: Της Κυνικης δε φιλοσοφιας σκοπος μεν εστι και τελος, ὥσπερ δη και πασης φιλοσοφιας, το ευδαιμονειν· το δε ευδαιμονειν εν τῳ ζῃν κατα φυσιν, αλλα μη προς τας των πολλων δοξας. (Cynicae philosophiae, ut etiam omnis philosophiae, scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis.) Nur aber ſchlugen die Kyniker zu dieſem Ziel einen ganz beſondern Weg ein, einen dem gewöhnlichen gerade entgegengeſetzten: den der möglichſt weitgetriebenen Entbehrung. Sie giengen nämlich von der Einſicht aus, daß die Bewegungen, in welche den Willen die ihn reizenden und anregenden Objekte verſetzen, und das mühevolle, meiſtens vereitelte Streben dieſe zu erlangen, oder, wenn ſie erlangt ſind, die Furcht ſie zu verlieren, endlich gar der Verluſt ſelbſt, viel größere Schmerzen erzeugen, als die Entbehrung aller jener Objekte irgend vermag. Darum wählten ſie, um zum ſchmerzloſeſten Leben zu gelangen, den Weg der größtmög- [168]
lichen Entbehrung, und flohen alle Genüſſe, als Fallſtricke, durch

die man nachmals dem Schmerz überliefert würde. Danach aber konnten sie dem Glück und seinen Launen kühn Trotz bieten. Dies ist der Geist des Kynismus: deutlich spricht ihn Seneka aus, im achten Kapitel De tranquillitate animi: cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus, paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam. Sodann: Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere. — — — Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, — — — qui se fortuitis omnibus exuit. — — — Videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est. Zu diesem letztern Satz ist die Parallelstelle die Anführung des Stobäos (Ecl., II, 7): Διογενης εφη νομιζειν δραν την Τυχην ενορωσαν αυτον και λεγουσαν· τουτον δ' ου δυναμαι βαλεειν κυνα λυσσητηρα. (Diogenes credere se dixit, videre Fortunam, ipsum intuentem, ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum.) Den selben Geist des Kynismus bezeugt auch die Grabschrift des Diogenes, bei Suidas, voce Φιλισκος, und bei Diogenes Laertius, VI, 2:

Γηρασκει μεν χαλκος ὑπο χρονου· αλλα σον ουτι
Κυδος ὁ πας αιων, Διογενες, καθελει·
Μουνος επει βιοτης αυταρκεα δοξαν εδειξας
Θνητοις, και ζωης οιμον ελαφροτατην.

(Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam
Interitura tua est gloria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
Monstrata est facilis, te duce, et ampla via.)

Der Grundgedanke des Kynismus ist demnach, daß das Leben in seiner einfachsten und nacktesten Gestalt, mit den ihm von der Natur beigegebenen Beschwerden, das erträglichste, mithin zu erwählen sei; weil jede Hülfe, Bequemlichkeit, Ergötzlichkeit und Genuß, dadurch man es angenehmer machen möchte, nur neue und größere Plagen herbeizöge, als die demselben ursprünglich eigenen. Daher ist als der Kernausdruck seiner Lehre der Satz anzusehn: Διογενης εβοᾳ πολλακις λεγων, τον των ανθρωπων βιον ῥαδιον ὑπο των θεων δεδοσθαι, αποκεκρυφθαι δε αυτον

[169] ζητουντων μελιπηκτα και μυρα και τα παραπλησια. (Diogenes clamabat saepius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia. — Diog. Laert., VI, 2.) Ferner auch: Δεον, αντι των αχρηστων πονων, τους κατα φυσιν ἑλομενους, ζην ευδαιμονως· παρα την ανοιαν κακοδαιμονουσι. — — — τον αυτον χαρακτηρα του βιου λεγων διεξαγειν, ὁνπερ και Ἡρακλης, μηδεν ελευθηριας προκρινων. (Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus. — — — — eandem vitae formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati praeferens. — Ibid.) Demnach hatten die alten, ächten Kyniker, Antisthenes, Diogenes, Krates und ihre Jünger, ein für alle Mal jedem Besitz, allen Bequemlichkeiten und Genüssen entsagt, um der Mühe und Sorge, der Abhängigkeit und den Schmerzen, die unvermeidlich damit verknüpft sind und nicht dadurch aufgewogen werden, für immer zu entgehn. Durch nothdürftige Befriedigung der dringendesten Bedürfnisse und Entbehrung alles Ueberflüssigen gedachten sie leichtesten Kaufes davonzukommen. Sonach begnügten sie sich mit Dem, was in Athen und Korinth so ziemlich umsonst zu haben war, wie Lupinen, Wasser, ein schlechtes Tribonion, Schnappsack und Knittel, bettelten gelegentlich, so weit es hiezu nöthig war, arbeiteten aber nicht. Sie nahmen jedoch durchaus nichts an, was über obige Bedürfnisse hinausgieng. Unabhängigkeit, im weitesten Sinn, war ihre Absicht. Ihre Zeit brachten sie zu mit Ruhen, Umhergehn, Reden mit allen Menschen, viel Spotten, Lachen und Scherzen: ihr Charakter war Sorglosigkeit und große Heiterkeit. Da sie nun, bei dieser Lebensweise, kein eigenes Trachten, keine Absichten und Zwecke zu verfolgen hatten, also über das menschliche Treiben selbst hinausgehoben waren, dabei auch stets voller Muße genossen, eigneten sie, als Männer von erprobter Geistesstärke, sich trefflich, die Berather und Ermahner der Uebrigen zu werden. Daher sagt Apulejus (Florid., IV): Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos dis-

ceptator et arbiter. Auch hierin alſo, wie in ſo vielem Andern, [170]
zeigen ſie große Aehnlichkeit mit den Bettelmönchen der neuen Zeit, d. h. mit den beſſeren und ächten unter dieſen, deren Ideal man ſich an dem Kapuziner Chriſtoph, in Manzoni's berühmtem Roman, vergegenwärtigen mag. Jedoch liegt dieſe Aehnlichkeit nur in den Wirkungen, nicht in der Urſache. Sie treffen im Reſultat zuſammen; aber der Grundgedanke Beider iſt ganz verſchieden: bei den Mönchen iſt er, wie bei den ihnen verwandten Saniaſſis, ein über das Leben hinausgeſtecktes Ziel; bei den Kynikern aber nur die Ueberzeugung, daß es leichter ſei, ſeine Wünſche und Bedürfniſſe auf das Minimum herabzuſetzen, als in ihrer Befriedigung das Maximum zu erreichen, welches ſogar unmöglich iſt, da mit der Befriedigung die Wünſche und Bedürfniſſe ins Unendliche wachſen; daher ſie, um das Ziel aller antiken Ethik, möglichſte Glückſäligkeit in dieſem Leben, zu erreichen, den Weg der Entſagung einſchlugen, als den kürzeſten und leichteſten: ὁδεν και τον Κυνισμον ειρηκασιν συντομον επ' αρετην ὁδον (unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam. Diog. Laert., VI, 9). — Die Grundverſchiedenheit des Geiſtes des Kynismus von dem der Askeſe tritt augenfällig hervor an der Demuth, als welche der Askeſe weſentlich, dem Kynismus aber ſo fremd iſt, daß er, im Gegentheil, den Stolz und die Verachtung aller Uebrigen im Schilde führt:

Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.
Hor.

Hingegen trifft, dem Geiſte der Sache nach, die Lebensanſicht der Kyniker mit der des J. J. Rouſſeau, wie er ſie im Discours sur l'origine de l'inégalité darlegt, zuſammen; da auch er uns zum rohen Naturzuſtande zurückführen möchte und das Herabſetzen unſerer Bedürfniſſe auf ihr Minimum als den ſicherſten Weg zur Glückſäligkeit betrachtet. — Uebrigens waren die Kyniker ausſchließlich praktiſche Philoſophen: wenigſtens iſt mir keine Nachricht von ihrer theoretiſchen Philoſophie bekannt.

Aus ihnen giengen nun die Stoiker dadurch hervor, daß ſie das Praktiſche in ein Theoretiſches verwandelten. Sie meinten, das wirkliche Entbehren alles irgend Entbehrlichen ſei nicht erfordert, ſondern es reiche hin, daß man Beſitz und Ge-

[171] nuß beſtändig als entbehrlich und als in der Hand des Zufalls ſtehend betrachte: da würde denn die wirkliche Entbehrung, wenn ſie etwan eintrete, weder unerwartet ſeyn, noch ſchwer fallen. Man könne immerhin Alles haben und genießen; nur müſſe man die Ueberzeugung von der Werthloſigkeit und Entbehrlichkeit ſolcher Güter einerſeits, und von ihrer Unſicherheit und Hinfälligkeit andererſeits ſtets gegenwärtig erhalten, mithin ſie alle ganz gering ſchätzen, und allezeit bereit ſeyn, ſie aufzugeben. Ja, wer, um nicht durch jene Dinge bewegt zu werden, ſie wirklich entbehren müſſe, zeige dadurch an, daß er, in ſeinem Herzen, ſie für wahre Güter halte, die man, um nicht danach lüſtern zu werden, ganz aus ſeinem Geſichtskreis entfernen müſſe. Der Weiſe hingegen erkenne, daß ſie gar keine Güter ſeien, vielmehr ganz gleichgültige Dinge, αδιαφορα, allenfalls προηγμενα. Daher wird er ſie, wenn ſie ſich darbieten, annehmen, iſt jedoch ſtets bereit, ſie mit größter Gleichgültigkeit wieder fahren zu laſſen, wenn der Zufall, dem ſie angehören, ſie zurückfordert; weil ſie των ουκ εφ' ἡμιν ſind. In dieſem Sinne ſagt Epiktet, Kap. 7, der Weiſe werde, gleich Einem, der vom Schiffe ans Land geſtiegen u. ſ. w., ſich auch ein Weibchen, oder Knäbchen gefallen laſſen, dabei jedoch ſtets bereit ſeyn, ſobald der Schiffer ruft, ſie wieder gehn zu laſſen. — So vervollkommneten die Stoiker die Theorie des Gleichmuths und der Unabhängigkeit, auf Koſten der Praxis, indem ſie Alles auf einen mentalen Proceß zurückführten und durch Argumente, wie ſie das erſte Kapitel des Epiktet darbietet, ſich alle Bequemlichkeiten des Lebens herausſophiſticirten. Sie hatten aber dabei außer Acht gelaſſen, daß alles Gewohnte zum Bedürfniß wird und daher nur mit Schmerz entbehrt werden kann; daß der Wille nicht mit ſich ſpielen läßt, nicht genießen kann, ohne die Genüſſe zu lieben; daß ein Hund nicht gleichgültig bleibt, indem man ihm ein Stück Braten durchs Maul zieht, und ein Weiſer, wenn er hungerig iſt, auch nicht; und daß es zwiſchen Begehren und Entſagen kein Mittleres giebt. Sie aber glaubten ſich dadurch mit ihren Grundſätzen abzufinden, daß ſie, an einer luxuriöſen Römiſchen Tafel ſitzend, kein Gericht ungekoſtet ließen, jedoch dabei verſicherten, Das wären ſammt und ſonders bloße προηγμενα, keine αγαθα; oder, Deutſch zu reden, daß ſie aßen, tranken und ſich einen guten Tag machten,

dabei aber dem lieben Gott keinen Dank dafür wußten, vielmehr [172]
faſtidiöſe Geſichter ſchnitten und nur immer brav verſicherten, ſie machten ſich den Teufel etwas aus der ganzen Freſſerei. Dies war das Auskunftsmittel der Stoiker: ſie waren demnach bloße Maulhelden, und zu den Kynikern verhalten ſie ſich ungefähr, wie wohlgemäſtete Benediktiner und Auguſtiner zu Franziskanern und Kapuzinern. Je mehr ſie nun die Praxis vernachläſſigten, deſto feiner ſpitzten ſie die Theorie zu. Der am Schluſſe unſers erſten Buches gegebenen Auseinanderſetzung derſelben will ich hier noch einige einzelne Belege und Ergänzungen beifügen.

Wenn wir in den uns hinterbliebenen Schriften der Stoiker, die alle unſyſtematiſch abgefaßt ſind, nach dem letzten Grunde jenes uns unabläſſig zugemutheten, unerſchütterlichen Gleichmuthes forſchen; ſo finden wir keinen andern, als die Erkenntniß der gänzlichen Unabhängigkeit des Weltlaufs von unſerm Willen und folglich der Unvermeidlichkeit der uns treffenden Uebel. Haben wir nach einer richtigen Einſicht hierin unſere Anſprüche regulirt; ſo iſt Trauern, Jubeln, Fürchten und Hoffen eine Thorheit, deren wir nicht mehr fähig ſind. Dabei wird, beſonders in den Kommentarien des Arrians, die Subreption begangen, daß Alles was ουκ εφ' ἡμιν iſt (d. h. nicht von uns abhängt), ſofort auch ου προς ἡμας wäre (d. h. uns nichts angienge). Doch bleibt wahr, daß alle Güter des Lebens in der Macht des Zufalls ſtehn, mithin ſobald er, dieſe Macht übend, ſie uns entreißt, wir unglücklich ſind, wenn wir unſer Glück darin geſetzt haben. Dieſem unwürdigen Schickſal ſoll uns der richtige Gebrauch der Vernunft entziehn, vermöge deſſen wir alle jene Güter nie als die unſerigen betrachten, ſondern nur als auf unbeſtimmte Zeit uns geliehen: nur ſo können wir ſie eigentlich nie verlieren. Daher ſagt Seneka (Ep. 98): Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit, und Diogenes Laertius (VII, 1. 87): Ισον δε εστι το κατ' αρετην ζην τῳ κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων ζην. (Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere.) Hieher gehört beſonders die Stelle in Arrians Epiktetäiſchen Abhandlungen, B. III, Kap. 24, 84—89; und ſpeciell, als Beleg des § 16 des erſten Bandes in dieſer Hinſicht von mir Geſagten, die Stelle:

[173] Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν τοις επι μερους, ibid. IV, 1. 42. (Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipationes generales rebus singularibus accommodare non possunt.) Desgleichen die Stelle im Antoninus (IV, 29): Ει ξενος κοσμου ὁ μη γνωριζων τα εν αυτῳ οντα, ουχ ἡττον ξενος και ὁ μη γνωριζων τα γιγνομενα, d. h.: „Wenn Der ein Fremdling in der Welt iſt, welcher nicht weiß, was es darin giebt; ſo iſt es nicht weniger Der, welcher nicht weiß, wie es darin hergeht." Auch Seneka's elftes Kapitel De tranquillitate animi iſt ein vollkommener Beleg dieſer Anſicht. Die Meinung der Stoiker geht im Ganzen dahin, daß wenn der Menſch dem Gaukelſpiel des Glückes eine Weile zugeſehn hat und nun ſeine Vernunft gebraucht, er ſowohl den ſchnellen Wechſel der Würfel, als die innere Werthloſigkeit der Rechenpfennige erkennen und daher fortan unbewegt bleiben müſſe. Ueberhaupt läßt die Stoiſche Anſicht ſich auch ſo ausdrücken: Unſer Leiden entſpringt allemal aus dem Mißverhältniß zwiſchen unſern Wünſchen und dem Weltlauf. Daher muß Eines dieſer Beiden geändert und dem Andern angepaßt werden. Da nun der Lauf der Dinge nicht in unſerer Macht ſteht (ουκ εφ' ἡμιν); ſo müſſen wir unſer Wollen und Wünſchen dem Lauf der Dinge gemäß einrichten: denn der Wille allein iſt εφ' ἡμιν. Dieſes Anpaſſen des Wollens zum Laufe der Außenwelt, alſo zur Natur der Dinge, wird ſehr oft unter dem vieldeutigen κατα φυσιν ζην verſtanden. Man ſehe Arriani Diss., II, 17, 21, 22. Ferner bezeichnet dieſe Anſicht Seneka (Ep. 119), indem er ſagt: Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis. Auch Cicero (Tusc., IV, 26), durch die Worte: Solum habere velle, summa dementia est. Desgleichen Arrian (IV, 1. 175): Ου γαρ εκπληρωσει των επιθυμουμενων ελευθερια παρασκευαζεται, αλλα ανασκευη της επιθυμιας. (Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate.)

Als Belege deſſen, was ich am angeführten Orte über das ὁμολογουμενως ζην der Stoiker geſagt habe, kann man die in der Historia philosophiae Graeco-Romanae von Ritter und Preller, § 398, zuſammengeſtellten Anführungen betrachten;

desgleichen den Ausspruch des Seneka (Ep. 31 und nochmals [174]
Ep. 74): Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi. Den Geist der Stoa überhaupt bezeichnet deutlich diese Stelle des Seneka (Ep. 92): Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax. Ein zusammenhängendes Studium der Stoiker wird Jeden überzeugen, daß der Zweck ihrer Ethik, eben wie der des Kynismus, aus welchem sie entsprungen, durchaus kein anderer ist, als ein möglichst schmerzloses und dadurch möglichst glückliches Leben; woraus folgt, daß die Stoische Moral nur eine besondere Art des Eudämonismus ist. Sie hat nicht, wie die Indische, die Christliche, selbst die Platonische Ethik, eine metaphysische Tendenz, einen transcendenten Zweck, sondern einen völlig immanenten, in diesem Leben erreichbaren: die Unerschütterlichkeit (αταραξια) und ungetrübte Glückseligkeit des Weisen, den nichts anfechten kann. Doch ist nicht zu leugnen, daß die späteren Stoiker, namentlich Arrian, bisweilen diesen Zweck aus den Augen verlieren und eine wirklich asketische Tendenz verrathen, welches dem damals schon sich verbreitenden Christlichen und überhaupt orientalischen Geiste zuzuschreiben ist. — Wenn wir das Ziel des Stoicismus, jene αταραξια, in der Nähe und ernstlich betrachten; so finden wir in ihr eine bloße Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen die Streiche des Schicksals, dadurch erlangt, daß man die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüsse, den Unbestand des Glücks sich stets gegenwärtig erhält, auch eingesehn hat, daß zwischen Glück und Unglück der Unterschied sehr viel kleiner ist, als unsere Anticipation Beider ihn uns vorzuspiegeln pflegt. Dies ist aber noch kein glücklicher Zustand, sondern nur das gelassene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergesehn hat. Doch liegt Geistesgröße und Würde darin, daß man schweigend und gelassen das Unvermeidliche trägt, in melancholischer Ruhe, sich gleich bleibend, während Andere vom Jubel zur Verzweiflung und von dieser zu jenem übergehn. — Man kann demnach den Stoicismus auch auffassen als eine geistige Diätetik, welcher gemäß, wie man den Leib gegen Einflüsse des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anstrengung abhärtet, man auch sein Gemüth abzuhärten hat gegen

[175] Unglück, Gefahr, Verlust, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrath, Hochmuth und Narrheit der Menschen.

Ich bemerke noch, daß die καθηκοντα der Stoiker, welche Cicero officia übersetzt, ungefähr bedeuten Obliegenheiten, oder Das, was zu thun der Sache angemessen ist, Englisch incumbencies, Italiänisch quel che tocca a me di fare, o di lasciare, also überhaupt was einem vernünftigen Menschen zu thun zukommt. Man sehe Diog. Laert., VII, 1. 109. — Endlich den Pantheismus der Stoiker, wie er ganz und gar nicht zu so manchen Kapuzinaden Arrians paßt, spricht auf das deutlichste Seneka aus: Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. (Quaest. natur. I, praefatio, 12.)

Kapitel 17*).

Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen.

Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Daseyn; sondern ihnen Allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, daß sie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Thiere spricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich über einander verwundern zu können. So hängt hier die ganze Erscheinung noch fest am Stamme der Natur, dem sie entsprossen, und ist der unbewußten Allwissenheit der großen Mutter theilhaft. — Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüstig und wohlgemuth, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 15 des ersten Bandes.

eigenen Werke und frägt ſich, was es ſelbſt ſei. Seine Ver- [176]
wunderung iſt aber um ſo ernſtlicher, als es hier zum erſten Male mit Bewußtſeyn dem Tode gegenüberſteht, und neben der Endlichkeit alles Daſeyns auch die Vergeblichkeit alles Strebens ſich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieſer Beſinnung und dieſer Verwunderung entſteht daher das dem Menſchen allein eigene Bedürfniß einer Metaphyſik: er iſt ſonach ein animal metaphysicum. Im Anfang ſeines Bewußtſeyns freilich nimmt auch er ſich als Etwas, das ſich von ſelbſt verſteht. Aber dies währt nicht lange; ſondern ſehr früh, zugleich mit der erſten Reflexion, tritt ſchon diejenige Verwunderung ein, welche dereinſt Mutter der Metaphyſik werden ſoll. — Dieſem gemäß ſagt auch Ariſtoteles im Eingang ſeiner Metaphyſik: Δια γαρ το θαυμαζειν οἱ ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν. (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari.) Auch beſteht die eigentliche philoſophiſche Anlage zunächſt darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche ſich zu verwundern fähig iſt, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erſcheinung zu ſeinem Problem zu machen; während die Forſcher in den Realwiſſenſchaften ſich nur über ausgeſuchte und ſeltene Erſcheinungen verwundern, und ihr Problem bloß iſt, dieſe auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Menſch in intellektueller Hinſicht ſteht, deſto weniger Räthſelhaftes hat für ihn das Daſeyn ſelbſt: ihm ſcheint vielmehr ſich Alles, wie es iſt, und daß es ſei, von ſelbſt zu verſtehn. Dies beruht darauf, daß ſein Intellekt ſeiner urſprünglichen Beſtimmung, als Medium der Motive dem Willen dienſtbar zu ſeyn, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrirender Theil derſelben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon iſt, ſich vom Ganzen der Dinge gleichſam ablöſend, demſelben gegenüber zu treten und ſo einſtweilen als für ſich beſtehend, die Welt rein objektiv aufzufaſſen. Hingegen iſt die hieraus entſpringende philoſophiſche Verwunderung im Einzelnen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch dieſe allein; ſondern ohne Zweifel iſt es das Wiſſen um den Tod, und neben dieſem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den ſtärkſten Anſtoß zum philoſophiſchen Beſinnen und zu metaphyſi-

[177] ſchen Auslegungen der Welt giebt. Wenn unſer Leben endlos und ſchmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt daſei und gerade dieſe Beſchaffenheit habe; ſondern eben auch ſich Alles von ſelbſt verſtehn. Dem entſprechend finden wir, daß das Intereſſe, welches philoſophiſche, oder auch religiöſe Syſteme einflößen, ſeinen allerſtärkſten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat: und wenn gleich die letzteren das Daſeyn ihrer Götter zur Hauptſache zu machen und dieſes am eifrigſten zu vertheidigen ſcheinen; ſo iſt dies im Grunde doch nur, weil ſie an daſſelbe ihr Unſterblichkeitsdogma geknüpft haben und es für unzertrennlich von ihm halten: nur um dieſes iſt es ihnen eigentlich zu thun. Denn wenn man ihnen daſſelbe anderweitig ſicher ſtellen könnte; ſo würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde faſt gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn, umgekehrt, die völlige Unmöglichkeit einer Unſterblichkeit ihnen bewieſen wäre: denn das Intereſſe am Daſeyn der Götter verſchwände mit der Hoffnung einer nähern Bekanntſchaft mit ihnen, bis auf den Reſt, der ſich an ihren möglichen Einfluß auf die Vorfälle des gegenwärtigen Lebens knüpfen möchte. Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode, etwan weil ſie Urſprünglichkeit des Weſens vorausſetzte, als unverträglich mit dem Daſeyn von Göttern nachweiſen; ſo würden ſie dieſe bald ihrer eigenen Unſterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern. Auf dem ſelben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialiſtiſchen Syſteme, wie auch die abſolut ſkeptiſchen, niemals einen allgemeinen, oder dauernden Einfluß haben erlangen können.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moſcheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphyſiſchen Bedürfniß des Menſchen, welches, ſtark und unvertilgbar, dem phyſiſchen auf dem Fuße folgt. Freilich könnte wer ſatiriſch gelaunt iſt hinzufügen, daß daſſelbe ein beſcheidener Burſche ſei, der mit geringer Koſt vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeſchmackten Mährchen läßt er ſich bisweilen genügen: wenn nur früh genug eingeprägt, ſind ſie ihm hinlängliche Auslegungen ſeines Daſeyns und Stützen ſeiner Moralität. Man betrachte z. B. den Koran: dieſes ſchlechte Buch war hin-

reichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphysische Be- [178]
dürfniß zahlloser Millionen Menschen seit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch, sie zu blutigen Kriegen und den ausgedehntesten Eroberungen zu begeistern. Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus. Viel mag durch die Uebersetzungen verloren gehn; aber ich habe keinen einzigen werthvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweist, daß mit dem metaphysischen Bedürfniß die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand geht. Doch will es scheinen, daß in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche Diesem anders gewesen sei und daß Die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch theils größere Energie der intuitiven Erkenntnißkräfte, theils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reineren, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch im Stande waren, dem metaphysischen Bedürfniß auf eine würdigere Weise zu genügen: so entstanden in den Urvätern der Brahmanen, den Rischis, die fast übermenschlichen Konceptionen, welche später in den Upanischaden der Veden niedergelegt wurden.

Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphysische Bedürfniß des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten bemüht waren; daher es unter allen Völkern Monopolisten und Generalpächter desselben giebt: die Priester. Ihr Gewerbe mußte ihnen jedoch überall dadurch gesichert werden, daß sie das Recht erhielten, ihre metaphysischen Dogmen den Menschen sehr früh beizubringen, ehe noch die Urtheilskraft aus ihrem Morgenschlummer erwacht ist, also in der ersten Kindheit: denn da haftet jedes wohl eingeprägte Dogma, sei es auch noch so unsinnig, auf immer. Hätten sie zu warten, bis die Urtheilskraft reif ist; so würden ihre Privilegien nicht bestehn können.

Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Klasse von Leuten, welche ihren Unterhalt aus dem metaphysischen Bedürfniß der Menschen zieht, machen die aus, welche von der Philosophie leben: bei den Griechen hießen sie Sophisten, bei den Neuern

[179] Professoren der Philosophie. Aristoteles zählt (Methaph., II, 2) den Aristipp unbedenklich den Sophisten bei: den Grund dazu finden wir beim Diogenes Laertius (II, 65), nämlich daß er der Erste unter den Sokratikern gewesen, der sich seine Philosophie bezahlen ließ; weshalb auch Sokrates ihm sein Geschenk zurücksandte. Auch bei den Neuern sind die, welche von der Philosophie leben, nicht nur, in der Regel und mit den seltensten Ausnahmen, ganz Andere, als die, welche für die Philosophie leben; sondern sogar sind sie sehr oft die Widersacher, die heimlichen und unversöhnlichen Feinde dieser: denn jede ächte und bedeutende philosophische Leistung wird auf die ihrigen zu viel Schatten werfen und überdies den Absichten und Beschränkungen der Gilde sich nicht fügen; weshalb sie allezeit bemüht sind, eine solche nicht aufkommen zu lassen, wozu dann, nach Maaßgabe der jedesmaligen Zeiten und Umstände, bald Verhehlen, Zudecken, Verschweigen, Ignoriren, Sekretiren, bald Verneinen, Verkleinern, Tadeln, Lästern, Verdrehen, bald Denunziren und Verfolgen die üblichen Mittel sind. Daher hat denn auch schon mancher große Kopf, unerkannt, ungeehrt, unbelohnt, sich keuchend durchs Leben schleppen müssen, bis endlich nach seinem Tode die Welt über ihn enttäuscht wurde, und über sie. Inzwischen hatten sie ihren Zweck erreicht, hatten gegolten, dadurch daß sie ihn nicht gelten ließen, und hatten mit Weib und Kind von der Philosophie gelebt, während Jener für diese lebte. Ist er aber todt; da kehrt die Sache sich um: die neue Generation jener stets Vorhandenen wird nun der Erbe seiner Leistungen, schneidet sie nach ihrem Maaßstab sich zurecht und lebt jetzt von ihm. Daß jedoch Kant zugleich von und für die Philosophie leben konnte, beruhte auf dem seltenen Umstande, daß, zum ersten Male wieder, seit dem Divo Antonino und Divo Juliano, ein Philosoph auf dem Throne saß: nur unter solchen Auspicien konnte die Kritik der reinen Vernunft das Licht erblicken. Kaum war der König todt, so sehn wir auch schon Kanten, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, sein Meisterwerk in der zweiten Ausgabe modificiren, kastriren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, seine Stelle zu verlieren; so daß ihn Campe in Braunschweig einlud, zu ihm zu kommen, um als das Oberhaupt seiner [180] Familie bei ihm zu leben (Ring, Ansichten aus Kants Leben,

S. 68). Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten, im tiefsten Grunde ihres Denkens, diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses, im staatsmännischen Sinn, auch ganz Recht haben: nur folgt daraus, daß solche Katheder-philosophie ein nervis alienis mobile lignum ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaaßphilosophie gelten kann. Auch bleibt es jedenfalls billig, daß eine solche Beaufsichtigung, oder Leitung, sich bloß auf die Katheder-philosophie erstrecke, nicht aber auf die wirkliche, welche es ernstlich meint. Denn, wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswerth ist, so wünschenswerth, daß selbst der rohe und dumpfe Haufen, in seinen besonneneren Augenblicken, es höher schätzen würde, als Silber und Gold; so ist es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unsers Daseyns und irgend ein Aufschluß uns würde über diese räthselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit. Dies aber wird, gesetzt es sei an sich erreichbar, durch aufgedrungene und aufgezwungene Lösungen des Problems unmöglich gemacht.

Jetzt aber wollen wir die verschiedenen Weisen der Befriedigung, welche diesem so starken metaphysischen Bedürfnisse wird, einer allgemeinen Betrachtung unterwerfen.

Unter *Metaphysik* verstehe ich jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht. — Nun aber setzt die große ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte, wozu noch die der viele Muße erfordernden Ausbildung derselben kommt, einen so großen Unterschied zwischen Menschen, daß, sobald ein Volk sich aus dem Zustande der Rohheit herausgearbeitet hat, nicht wohl *eine* Metaphysik für Alle ausreichen kann; daher wir bei den civilisirten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, welche sich dadurch unterscheiden, daß die eine ihre Beglaubigung *in sich*, die andere sie *außer sich* hat. Da die metaphysischen Systeme der ersten Art, zur

[181] Rekognition ihrer Beglaubigung, Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil erfordern; so können sie nur einer äußerst geringen Anzahl von Menschen zugänglich seyn, auch nur bei bedeutender Civilisation entstehn und sich erhalten. Für die große Anzahl der Menschen hingegen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Auktorität empfänglich ist, sind ausschließlich die Systeme der zweiten Art: diese können deshalb als Volksmetaphysik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoesie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprichwörter versteht. Jene Systeme sind indessen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden sich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerrohesten. Ihre Beglaubigung ist, wie gesagt, äußerlich und heißt als solche Offenbarung, welche dokumentirt wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente sind hauptsächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Uebeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja schon gegen die bloßen Zweifler: als ultima ratio theologorum finden wir, bei manchen Völkern, den Scheiterhaufen, oder dem Aehnliches. Suchen sie eine andere Beglaubigung, oder gebrauchen sie andere Argumente; so machen sie schon einen Uebergang in die Systeme der ersten Art und können zu einem Mittelschlag beider ausarten; welches mehr Gefahr als Vortheil bringt. Denn ihnen giebt die sicherste Bürgschaft für den fortdauernden Besitz der Köpfe ihr unschätzbares Vorrecht, den *Kindern* beigebracht zu werden, als wodurch ihre Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachsen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften Baum; während hingegen die Systeme der ersten Art sich immer nur an Erwachsene wenden, bei diesen aber allemal schon ein System der zweiten Art im Besitz der Ueberzeugung vorfinden.— Beide Arten der Metaphysik, deren Unterschied sich kurz durch Ueberzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben Dies gemein, daß jedes einzelne System derselben in einem feindlichen Verhältniß zu allen übrigen seiner Art steht. Zwischen denen der ersten Art wird der Krieg nur mit Wort und Schrift, zwischen denen der zweiten auch mit Feuer und Schwerdt geführt: manche von diesen haben ihre Verbreitung zum Theil dieser letztern Art der Polemik zu danken, und alle haben nach und nach die Erde unter sich getheilt, und zwar mit so entschiedener Herr-

schaft, daß die Völker sich mehr nach ihnen, als nach der Nationalität, oder der Regierung unterscheiden und sondern. Nur sie sind, jede in ihrem Bezirke, herrschend, die der ersten Art hingegen höchstens tolerirt, und auch dies nur, weil man, wegen der geringen Anzahl ihrer Anhänger, sie meistens der Bekämpfung durch Feuer und Schwerdt nicht werth hält; wiewohl, wo es nöthig schien, auch diese mit Erfolg gegen sie angewendet worden sind: zudem finden sie sich bloß sporadisch. Meistens hat man sie jedoch nur in einem Zustande der Zähmung und Unterjochung geduldet, indem das im Lande herrschende System der zweiten Art ihnen vorschrieb, ihre Lehren seinen eigenen, mehr oder weniger eng, anzupassen. Bisweilen hat es sie nicht nur unterjocht, sondern sogar dienstbar gemacht und als Vorspann gebraucht; welches jedoch ein gefährliches Experiment ist; da jene Systeme der ersten Art, weil ihnen die Gewalt genommen ist, sich durch List helfen zu dürfen glauben und eine geheime Tücke nie ganz ablegen, die sich dann bisweilen unvermuthet hervorthut und schwer zu heilenden Schaden stiftet. Denn überdies wird ihre Gefährlichkeit dadurch erhöht, daß sämmtliche Realwissenschaften, sogar die unschuldigsten nicht ausgenommen, ihre heimlichen Alliirten gegen die Systeme der zweiten Art sind, und, ohne selbst mit diesen in offenem Kriege zu stehn, plötzlich und unerwartet, großen Schaden auf dem Gebiete derselben anrichten. Zudem ist der durch die erwähnte Dienstbarmachung bezweckte Versuch, einem System, welches ursprünglich seine Beglaubigung außerhalb hat, dazu noch eine von innen geben zu wollen, seiner Natur nach, mißlich: denn, wäre es einer solchen Beglaubigung fähig; so hätte es keiner äußern bedurft. Und überhaupt ist es stets ein Wagestück, einem fertigen Gebäude ein neues Fundament unterschieben zu wollen. Wie sollte überdies eine Religion noch des Suffragiums einer Philosophie bedürfen! Sie hat ja Alles auf ihrer Seite: Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeiungen, Schutz der Regierung, den höchsten Rang, wie er der Wahrheit gebührt, Beistimmung und Verehrung Aller, tausend Tempel, in denen sie verkündigt und geübt wird, geschworene Priesterschaaren, und, was mehr als Alles ist, das unschätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch sie fast zu angeborenen Ideen werden. Um bei solchem Reichthum [182]

[183] an Mitteln noch die Beistimmung armsäliger Philosophen zu verlangen, müßte sie habsüchtiger, oder, um den Widerspruch derselben zu besorgen, furchtsamer seyn, als mit einem guten Gewissen vereinbar scheint.

An den oben aufgestellten Unterschied zwischen Metaphysik der ersten und der zweiten Art knüpft sich noch folgender. Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den Anspruch, und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu seyn: denn sie wendet sich an das Denken und die Ueberzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu seyn. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen. Ein Symptom dieser allegorischen Natur der Religionen sind die vielleicht in jeder anzutreffenden Mysterien, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht ein Mal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr seyn können. Ja, vielleicht ließe sich behaupten, daß einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten, ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion seien: denn diese sind eben der Stämpel ihrer allegorischen Natur und die allein passende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verstande fühlbar zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich daß die Religion im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der Dinge an sich handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt, denen gemäß sie sprechen muß, verschwinden, und daß daher nicht bloß die widersinnigen Dogmen, sondern auch die begreiflichen, eigentlich nur Allegorien und Akkommodationen zur menschlichen Fassungskraft sind. In diesem Geiste scheint mir Augustinus und selbst Luther die Mysterien des Christenthums festgehalten zu haben, im Gegensatz des Pelagianismus, der Alles zur platten Verständlichkeit herabziehn möchte. Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch begreiflich, wie Tertullian, ohne zu spotten, sagen konnte: Prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile. (De carne Christi, c. 5.) — Diese ihre allegorische Natur entzieht auch die Religionen den der Philosophie obliegenden Beweisen und überhaupt der Prüfung;

ſtatt deren ſie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, [184]
daß es ſich ſo verhalte. Da ſodann der Glaube das Handeln leitet, und die Allegorie allemal ſo geſtellt iſt, daß ſie, in Hinſicht auf das Praktiſche, eben dahin führt, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde; ſo verheißt die Religion Denen, welche glauben, mit Recht die ewige Säligkeit. Wir ſehn alſo, daß die Religionen die Stelle der Metaphyſik überhaupt, deren Bedürfniß der Menſch als unabweisbar fühlt, in der Hauptſache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, theils nämlich zum praktiſchen Behuf, als Leitſtern ihres Handelns, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie Kant es vortrefflich ausdrückt; theils als unentbehrlicher Troſt in den ſchweren Leiden des Lebens, als wo ſie die Stelle einer objektiv wahren Metaphyſik vollkommen vertreten, indem ſie, ſo gut wie dieſe nur irgend könnte, den Menſchen über ſich ſelbſt und das zeitliche Daſeyn hinausheben: hierin zeigt ſich glänzend der große Werth derſelben, ja, ihre Unentbehrlichkeit. Denn φιλοσοφον πληθος αδυνατον ειναι (vulgus philosophum esse impossibile est), ſagt ſchon Plato und mit Recht (De Rep., VI, p. 89, Bip.). Der einzige Stein des Anſtoßes hingegen iſt dieſer, daß die Religionen ihre allegoriſche Natur nie eingeſtehn dürfen, ſondern ſich als sensu proprio wahr zu behaupten haben. Dadurch thun ſie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphyſik, und rufen den Antagonismus dieſer hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen ſie nicht an die Kette gelegt worden, ſich äußert. — Auf dem Verkennen der allegoriſchen Natur jeder Religion beruht auch der in unſern Tagen ſo anhaltend geführte Streit zwiſchen Supernaturaliſten und Rationaliſten. Beide nämlich wollen das Chriſtenthum sensu proprio wahr haben: in dieſem Sinne wollen die erſtern es ohne Abzug, gleichſam mit Haut und Haar, behaupten; wobei ſie, den Kenntniſſen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber, einen ſchweren Stand haben. Die andern hingegen ſuchen alles eigenthümlich Chriſtliche hinauszuexegeſiren; wonach ſie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio noch sensu allegorico wahr iſt, vielmehr eine bloße Platitüde, beinahe nur Judenthum, oder höchſtens ſeichter Pelagianismus, und, was das Schlimmſte, niederträchtiger Optimis-

[185] mus, der dem eigentlichen Chriſtenthum durchaus fremd iſt. Ueberdies verſetzt der Verſuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, ſie in die andere Klaſſe der Metaphyſik, in die, welche ihre Beglaubigung in ſich ſelbſt hat, alſo auf einen fremden Boden, auf den der philoſophiſchen Syſteme, und ſonach in den Kampf, den dieſe, auf ihrer eigenen Arena, gegen einander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skepticismus und das ſchwere Geſchütz der Kritik der reinen Vernunft: ſich aber dahin zu begeben, wäre für ſie offenbare Vermeſſenheit.

Beiden Arten der Metaphyſik wäre es am zuträglichſten, daß jede von der andern rein geſondert bliebe und ſich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daſelbſt ihr Weſen vollkommen entwickeln zu können. Statt deſſen iſt man ſchon das ganze Chriſtliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr eine Fuſion beider zu bewerkſtelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverholenſten iſt dies in unſern Tagen geſchehn in jenem ſeltſamen Zwitter oder Kentauren, der ſogenannten Religionsphiloſophie, welche, als eine Art Gnoſis, bemüht iſt, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio ſchon kennen und beſitzen: alsdann aber wäre jene Deutung überflüſſig. Denn bloß aus der Religion die Metaphyſik, d. i. die Wahrheit sensu proprio, durch Auslegung und Umdeutung erſt finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man ſich nur dann entſchließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit, gleich dem Eiſen und andern unedlen Metallen, nur im vererzten, nicht im gediegenen Zuſtande vorkommen könne, daher man ſie nur durch Reduktion aus der Vererzung gewinnen könnte. —

Religionen ſind dem Volke nothwendig, und ſind ihm eine unſchätzbare Wohlthat. Wenn ſie jedoch den Fortſchritten der Menſchheit in der Erkenntniß der Wahrheit ſich entgegenſtellen wollen; ſo müſſen ſie mit möglichſter Schonung bei Seite geſchoben werden. Und zu verlangen, daß ſogar ein großer Geiſt — ein Shakeſpeare, ein Goethe — die Dogmen irgend einer Religion implicite, bona fide et sensu proprio zu ſeiner Ueberzeugung

mache, iſt wie verlangen, daß ein Rieſe den Schuh eines Zwer- [186]
ges anziehe.

Religionen können, als auf die Faſſungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: dieſe von ihnen verlangen, iſt, wie wenn man die im Buchdruckerrahmen aufgeſetzten Lettern leſen wollte, ſtatt ihres Abdrucks. Der Werth einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den ſie, unter dem Schleier der Allegorie, in ſich trägt, ſodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derſelbe durch dieſen Schleier ſichtbar wird, alſo von der Durchſichtigkeit des letztern. Faſt ſcheint es, daß, wie die älteſten Sprachen die vollkommenſten ſind, ſo auch die älteſten Religionen. Wollte ich die Reſultate meiner Philoſophie zum Maaßſtabe der Wahrheit nehmen, ſo müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den andern zugeſtehn. Jeden Falls muß es mich freuen, meine Lehre in ſo großer Uebereinſtimmung mit einer Religion zu ſehn, welche die Majorität auf Erden für ſich hat; da ſie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Dieſe Uebereinſtimmung muß mir aber um ſo erfreulicher ſeyn, als ich, bei meinem Philoſophiren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß geſtanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erſchien, waren über den Buddhaismus nur ſehr wenige, höchſt unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche ſich faſt gänzlich auf einige Aufſätze in den früheren Bänden der Asiatic researches beſchränkten und hauptſächlich den Buddhaismus der Birmanen betrafen. Erſt ſeitdem iſt nach und nach eine vollſtändigere Kunde von dieſer Religion zu uns gelangt, hauptſächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienſtvollen Petersburger Akademikus J. J. Schmidt, in den Denkſchriften ſeiner Akademie, und ſodann allmälig durch mehrere Engliſche und Franzöſiſche Gelehrte, ſo daß ich habe ein ziemlich zahlreiches Verzeichniß der beſten Schriften über dieſe Glaubenslehre liefern können, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik Sinologie. — Leider iſt uns Cſoma Köröſi, dieſer beharrliche Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhaismus zu ſtudiren, viele Jahre in Tibet und beſonders in den Buddhaiſtiſchen Klöſtern zugebracht hat,

[187] gerade dann durch den Tod entriſſen, als er anfieng, den Ertrag ſeiner Forſchungen für uns auszuarbeiten. Ich kann inzwiſchen die Freude nicht verleugnen, mit welcher ich in ſeinen vorläufigen Berichten manche unmittelbar aus dem Kahgyur ſelbſt referirte Stellen leſe, z. B. folgende Unterredung des ſterbenden Buddha mit dem ihm huldigenden Brahma: There is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, — whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower. (Asiatic researches, Vol. 20, p. 434.)*)

Den Fundamentalunterſchied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geſchieht, darin ſetzen, ob ſie monotheiſtiſch, polytheiſtiſch, pantheiſtiſch, oder atheiſtiſch ſind; ſondern nur darin, ob ſie optimiſtiſch oder peſſimiſtiſch ſind, d. h. ob ſie das Daſeyn dieſer Welt als durch ſich ſelbſt gerechtfertigt darſtellen, mithin es loben und preiſen, oder aber es betrachten als etwas,

*) „Es findet ſich eine Beſchreibung ihrer Unterredung, deren Gegenſtand die Schöpfung iſt, — durch wen die Welt hervorgebracht ſei? Buddha richtet mehrere Fragen an Brahma: ob er es geweſen, der dies oder jenes Ding gemacht, oder hervorgebracht, und es mit dieſer oder jener Eigenſchaft begabt habe? ob er es geweſen, der die verſchiedenen Umwälzungen zur Zerſtörung und Wiederherſtellung der Welt verurſacht habe? — Brahma leugnet, daß er jemals irgend etwas dergleichen gethan habe. Endlich frägt er ſelbſt den Buddha, wie die Welt hervorgebracht ſei, — durch wen? Nun werden alle Veränderungen der Welt den moraliſchen Werken animaliſcher Weſen zugeſchrieben, und wird geſagt, daß Alles in der Welt bloße Illuſion ſei, keine Realität in den Dingen, Alles leer. Der alſo in Buddha's Lehre unterrichtete Brahma wird ſein Anhänger."

das nur als Folge unſerer Schuld begriffen werden kann und [188]
daher eigentlich nicht ſeyn ſollte, indem ſie erkennen, daß Schmerz
und Tod nicht liegen können in der ewigen, urſprünglichen, un-
abänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Be-
tracht ſeyn ſollte. Die Kraft, vermöge welcher das Chriſtenthum
zunächſt das Judenthum und dann das Griechiſche und Römiſche
Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in ſeinem Peſſi-
mismus, in dem Eingeſtändniß, daß unſer Zuſtand ein höchſt elen-
der und zugleich ſündlicher iſt, während Judenthum und Heiden-
thum optimiſtiſch waren. Jene von Jedem tief und ſchmerzlich
gefühlte Wahrheit ſchlug durch und hatte das Bedürfniß der
Erlöſung in ihrem Gefolge. —

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern
Art der Metaphyſik, alſo derjenigen, welche ihre Beglaubigung
in ſich ſelbſt hat und Philoſophie genannt wird. Ich erinnere
an den oben erörterten Urſprung derſelben aus einer Verwun-
derung über die Welt und unſer eigenes Daſeyn, indem dieſe
ſich dem Intellekt als ein Räthſel aufdringen, deſſen Löſung ſo-
dann die Menſchheit ohne Unterlaß beſchäftigt. Hier nun will ich
zuvörderſt darauf aufmerkſam machen, daß Dieſem nicht ſo ſeyn
könnte, wenn die Welt im Spinoziſchen, in unſern Tagen unter
modernen Formen und Darſtellungen als Pantheismus ſo oft
wieder vorgebrachten Sinn, eine „abſolute Subſtanz", mit-
hin ein ſchlechthin nothwendiges Weſen wäre. Denn dies
beſagt, daß ſie mit einer ſo großen Nothwendigkeit exiſtire, daß
neben derſelben jede andere, unſerm Verſtande als ſolche faßliche
Nothwendigkeit wie ein Zufall ausſehn müßte: ſie wäre nämlich
alsdann Etwas, das nicht nur alles wirkliche, ſondern auch alles
irgend mögliche Daſeyn dergeſtalt in ſich begriffe, daß, wie Spi-
noza eben auch angiebt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit
deſſelben ganz und gar Eins wären, deſſen Nichtſeyn daher auch
die Unmöglichkeit ſelbſt wäre, alſo Etwas, deſſen Nichtſeyn, oder
Andersſeyn, völlig undenkbar ſeyn müßte, welches mithin ſich ſo
wenig wegdenken ließe, wie z. B. der Raum oder die Zeit. In-
dem ferner wir ſelbſt Theile, Modi, Attribute oder Accidenzien
einer ſolchen abſoluten Subſtanz wären, welche das Einzige wäre,
was, in irgend einem Sinne, jemals und irgendwo daſeyn
könnte; ſo müßte unſer und ihr Daſeyn, nebſt der Beſchaffenheit

[189] deſſelben, weit entfernt, ſich uns als auffallend, problematiſch, ja,
als das unergründliche, uns ſtets beunruhigende Räthſel dar-
zuſtellen, ſich, im Gegentheil, noch viel mehr von ſelbſt verſtehn,
als daß 2 Mal 2 vier iſt. Denn wir müßten gar nicht anders
irgend zu denken fähig ſeyn, als daß die Welt ſei, und ſo ſei,
wie ſie iſt: mithin müßten wir ihres Daſeyns als ſolchen,
d. h. als eines Problems zum Nachdenken, ſo wenig uns be-
wußt werden, als wir die unglaublich ſchnelle Bewegung unſers
Planeten empfinden.

Dieſem Allen iſt nun aber ganz und gar nicht ſo. Nur dem
gedankenloſen Thiere ſcheint ſich die Welt und das Daſeyn von
ſelbſt zu verſtehn: dem Menſchen hingegen iſt ſie ein Problem,
deſſen ſogar der Roheſte und Beſchränkteſte, in einzelnen helleren
Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um ſo deut-
licher und anhaltender ins Bewußtſeyn tritt, je heller und beſon-
nener dieſes iſt und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung
ſich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philoſophi-
ren geeigneten Köpfen ſich zu Plato's Θαυμαζειν, μαλα φιλοσο-
φικον παθος (mirari, valde philosophicus affectus) ſteigert,
nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, wel-
ches die edlere Menſchheit jeder Zeit und jedes Landes unabläſſig
beſchäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in ſeiner ganzen Größe er-
faßt. In der That iſt die Unruhe, welche die nie ablaufende
Uhr der Metaphyſik in Bewegung erhält, das Bewußtſeyn, daß
das Nichtſeyn dieſer Welt eben ſo möglich ſei, wie ihr Daſeyn.
Daher alſo iſt die Spinoziſtiſche Anſicht derſelben als eines ab-
ſolut nothwendigen Weſens, d. h. als Etwas, das ſchlechterdings
und in jedem Sinn ſeyn ſollte und müßte, eine falſche. Geht
doch ſelbſt der einfache Theismus, in ſeinem kosmologiſchen Be-
weiſe, ſtillſchweigend davon aus, daß er vom Daſeyn der Welt
auf ihr vorheriges Nichtſeyn ſchließt: er nimmt ſie mithin vor-
weg als ein Zufälliges. Ja, was mehr iſt, wir faſſen ſehr bald
die Welt auf als Etwas, deſſen Nichtſeyn nicht nur denkbar,
ſondern ſogar ihrem Daſeyn vorzuziehn wäre; daher unſere Ver-
wunderung über ſie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fa-
talität, welche dennoch ihr Daſeyn hervorrufen konnte, und
vermöge deren eine ſo unermeßliche Kraft, wie zur Hervorbrin-
gung und Erhaltung einer ſolchen Welt erfordert iſt, ſo ſehr

gegen ihren eigenen Vortheil geleitet werden konnte. Das philo- [190]
sophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergiebt sich, daß sie weder Spinozismus, noch Optimismus seyn darf. — Die soeben ausgesprochene nähere Beschaffenheit des Erstaunens, welches zum Philosophiren treibt, entspringt offenbar aus dem Anblick des Uebels und des Bösen in der Welt, welche, selbst wenn sie im gerechtesten Verhältniß zu einander ständen, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch Etwas sind, was ganz und gar und überhaupt nicht seyn sollte. Weil nun aber nichts aus Nichts entstehn kann; so müssen auch jene ihren Keim im Ursprunge, oder im Kern der Welt selbst haben. Dies anzunehmen wird uns schwer, wenn wir auf die Größe, Ordnung und Vollendung der physischen Welt sehn, indem wir meinen, daß was die Macht hatte, eine solche hervorzubringen, auch wohl hätte das Uebel und das Böse müssen vermeiden können. Am allerschwersten wird jene Annahme (deren aufrichtigster Ausdruck Ormuzd und Ahriman ist) begreiflicherweise dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderst das Böse zu beseitigen, die Freiheit des Willens erfunden: diese ist jedoch nur eine versteckte Art, Etwas aus Nichts zu machen; indem sie ein Operari annimmt, das aus keinem Esse hervorgienge (siehe „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 58 fg. [2. Aufl. S. 57 fg.]). Sodann das Uebel suchte man dadurch los zu werden, daß man es der Materie, oder auch einer unvermeidlichen Nothwendigkeit zur Last legte; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc ist. Zum Uebel gehört auch der Tod: das Böse aber ist bloß das Von-sich-auf-einen-Andern-schieben des jedesmaligen Uebels. Also, wie oben gesagt, das Böse, das Uebel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualificiren und erhöhen: nicht bloß, daß die Welt vorhanden, sondern noch mehr, daß sie eine so trübsälige sei, ist das punctum pruriens der Metaphysik, das Problem, welches die Menschheit in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skepticismus noch durch Kriticismus beschwichtigen läßt.

Mit der Erklärung der Erscheinungen in der Welt finden wir auch die Physik (im weitesten Sinne des Worts) beschäftigt.

[191] Aber in der Natur ihrer Erklärungen selbst liegt schon, daß sie nicht genügen können. Die Physik vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehn, sondern bedarf einer Metaphysik, sich darauf zu stützen; so vornehm sie auch gegen diese thun mag. Denn sie erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zustand aller Dinge auf der Welt, oder in der Natur, nothwendig aus rein physischen Ursachen erklärbar seyn. Allein eben so nothwendig müßte eine solche Erklärung, gesetzt man gelangte wirklich so weit, sie geben zu können, — stets mit zwei wesentlichen Unvollkommenheiten behaftet seyn (gleichsam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der verwundbaren Ferse, oder der Teufel mit dem Pferdefuß), vermöge welcher alles so Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erstlich nämlich mit dieser, daß der Anfang der Alles erklärenden Kette von Ursachen und Wirkungen, d. h. zusammenhängenden Veränderungen, schlechterdings nie zu erreichen ist, sondern, eben wie die Gränzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieser, daß sämmtliche wirkende Ursachen, aus denen man Alles erklärt, stets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den ursprünglichen Qualitäten der Dinge und den in diesen sich hervorthuenden Naturkräften, vermöge welcher jene auf bestimmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elasticität, Wärme, Elektricität, chemische Kräfte u. s. w., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung stehn bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer sonst vollkommen aufgelösten algebraischen Gleichung; wonach es dann keine noch so gering geschätzte Thonscherbe giebt, die nicht aus lauter unerklärlichen Qualitäten zusammengesetzt wäre. Also diese zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein physikalischen, d. h. kausalen Erklärung, zeigen an, daß eine solche nur relativ wahr seyn kann, und daß die ganze Methode und Art derselben nicht die einzige, nicht die letzte, also nicht die genügende, d. h. nicht diejenige seyn kann, welche zur befriedigenden Lösung des schweren Räthsels der Dinge und zum wahren Verständniß der Welt und des Daseyns jemals zu führen vermag; sondern daß die physische Erklärung,

überhaupt und als ſolche, noch einer metaphyſiſchen bedarf, [192]
welche den Schlüſſel zu allen ihren Vorausſetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einſchlagen müßte. Der erſte Schritt hiezu iſt, daß man den Unterſchied beider, mithin den zwiſchen Phyſik und Metaphyſik, zum deutlichen Bewußtſeyn bringt und feſthält. Er beruht im Allgemeinen auf der Kantiſchen Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich. Eben weil Kant das Letztere für ſchlechthin unerkennbar erklärte, gab es, ihm zufolge, gar keine Metaphyſik, ſondern bloß immanente Erkenntniß, d. h. bloße Phyſik, welche ſtets nur von Erſcheinungen reden kann, und daneben eine Kritik der nach Metaphyſik ſtrebenden Vernunft. Hier aber will ich, um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philoſophie an die Kantiſche nachzuweiſen, das zweite Buch anticipirend, hervorheben, daß Kant, in ſeiner ſchönen Erklärung des Zuſammenbeſtehns der Freiheit mit der Nothwendigkeit (Kritik der reinen Vernunft, erſte Auflage, S. 532—554, und Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 224—231 der Roſenkranziſchen Ausgabe) darthut, wie eine und die ſelbe Handlung einerſeits aus dem Charakter des Menſchen, dem Einfluß, den er im Lebenslauf erlitten, und den jetzt ihm vorliegenden Motiven, als nothwendig eintretend, vollkommen erklärbar ſei, dabei aber andererſeits doch als das Werk ſeines freien Willens angeſehn werden müſſe: und in gleichem Sinne ſagt er, § 53 der Prolegomena: „Zwar wird aller Verknüpfung der Urſache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Urſache, die ſelbſt keine Erſcheinung iſt (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugeſtanden, Natur alſo und Freiheit eben dem ſelben Dinge, aber in verſchiedener Beziehung, ein Mal als Erſcheinung, das andere Mal als einem Dinge an ſich ſelbſt, ohne Widerſpruch beigelegt werden können.“ Was nun alſo Kant von der Erſcheinung des Menſchen und ſeines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erſcheinungen in der Natur aus, indem ſie ihnen den Willen als Ding an ſich zum Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt ſich zunächſt ſchon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Menſch ſei von den übrigen Weſen und Dingen in der Natur ſpecifiſch, toto genere und von Grund aus verſchieden, vielmehr nur dem Grade nach. —

[193] Von dieſer anticipirenden Abſchweifung kehre ich zurück zu unſerer Betrachtung der Unzulänglichkeit der Phyſik, die letzte Erklärung der Dinge abzugeben. — Ich ſage alſo: phyſiſch iſt freilich Alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der geſtoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine phyſiſche Erklärung an ſich möglich ſeyn, die dieſes eben ſo begreiflich machte, als jene es iſt. Aber eben jene, die wir ſo vollkommen zu verſtehn wähnen, iſt uns im Grunde ſo dunkel wie Letzteres: denn was das innere Weſen der Expanſion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elaſticität und Schwere ſei, — bleibt, nach allen phyſikaliſchen Erklärungen, ein Myſterium, ſo gut wie das Denken. Weil aber bei dieſem das Unerklärbare am unmittelbarſten hervortritt, machte man hier ſogleich einen Sprung aus der Phyſik in die Metaphyſik und hypoſtaſirte eine Subſtanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, — verſetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht ſo ſtumpf geweſen, nur durch die auffallendeſte Erſcheinung frappirt werden zu können; ſo hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtſchaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen eines Steines durch eine Seele in dieſem erklären müſſen. Denn die Qualität jedes unorganiſchen Körpers iſt eben ſo geheimnißvoll, wie das Leben im Lebendigen: auf gleiche Weiſe ſtößt daher überall die phyſiſche Erklärung auf ein Metaphyſiſches, durch welches ſie vernichtet wird, d. h. aufhört Erklärung zu ſeyn. Nimmt man es ſtreng, ſo ließe ſich behaupten, daß alle Naturwiſſenſchaft im Grunde nichts weiter leiſtet, als was auch die Botanik: nämlich das Gleichartige zuſammenzubringen, zu klaſſificiren. — Eine Phyſik, welche behauptete, daß ihre Erklärungen der Dinge, — im Einzelnen aus Urſachen und im Allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichten und alſo das Weſen der Welt erſchöpften, wäre der eigentliche Naturalismus. Vom Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Système de la nature, dann zu Delamark, Cabanis und zu dem in dieſen letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgeſetzten Verſuch verfolgen, eine Phyſik ohne Metaphyſik aufzuſtellen,

d. h. eine Lehre, welche die Erscheinung zum Dinge an sich [194]
machte. Aber alle ihre Erklärungen suchen den Erklärern selbst und Andern zu verbergen, daß sie die Hauptsache, ohne Weiteres, voraussetzen. Sie bemühen sich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind: mit Recht; nur sehn sie nicht ein, daß alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist. Dies ist aber auch, ohne Kant, schwer einzusehn; da es die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich voraussetzt. Dennoch hat sich, selbst ohne diese, Aristoteles, so sehr er auch zur Empirie geneigt und von Platonischer Hyperphysik entfernt war, von jener beschränkten Ansicht frei gehalten: er sagt: Ει μεν ουν μη εστι τις έτερα ουσια παρα τας φυσει συνεστηκυιας, ἡ φυσικη αν ειη πρωτη επιστημη· ει δε εστι τις ουσια ακινητος, αὑτη προτερα και φιλοσοφια πρωτη, και καθολου οὑτως, ὁτι πρωτη· και περι του οντος ἡ ον, ταυτης αν ειη θεωρησαι. (Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est.) Metaph., V, 1.. Eine solche absolute Physik, wie oben beschrieben, welche für keine Metaphysik Raum ließe, würde die Natura naturata zur Natura naturans machen: sie wäre die auf den Thron der Metaphysik gesetzte Physik, würde jedoch, auf dieser hohen Stelle, sich fast so ausnehmen, wie Holbergs theatralischer Kannengießer, den man zum Burgemeister gemacht. Sogar hinter dem an sich abgeschmackten, auch meistens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als seine innere Bedeutung und ihm Kraft ertheilende Wahrheit, der dunkle Begriff einer solchen absoluten Physik ohne Metaphysik. Allerdings müßte eine solche für die Ethik zerstörend seyn, und wie man fälschlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, so gilt Dies in Wahrheit nur von einer Metaphysik überhaupt, d. h. von der Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. Daher kann man als das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: „Ich glaube an eine Metaphysik". In dieser Hinsicht ist es wichtig und nothwendig,

[195] daß man sich von der Unhaltbarkeit einer absoluten Physik überzeuge; um so mehr, da diese, der eigentliche Naturalismus, eine Ansicht ist, die sich dem Menschen von selbst und stets von Neuem aufdringt und nur durch tiefere Spekulation vernichtet werden kann, als deren Surrogat, in dieser Hinsicht, allerlei Systeme und Glaubenslehren, insofern und so lange sie gelten, freilich auch dienen. Daß aber eine grundfalsche Ansicht sich dem Menschen von selbst aufdringt und erst künstlich entfernt werden muß, ist daraus erklärlich, daß der Intellekt ursprünglich nicht bestimmt ist, uns über das Wesen der Dinge zu belehren, sondern nur ihre Relationen, in Bezug auf unsern Willen, uns zu zeigen: er ist, wie wir im zweiten Buche finden werden, das bloße Medium der Motive. Daß nun in diesem die Welt sich auf eine Weise schematisirt, welche eine ganz andere, als die schlechthin wahre Ordnung der Dinge darstellt, weil sie eben uns nicht den Kern, sondern nur die äußere Schaale derselben zeigt, geschieht accidentaliter und kann dem Intellekt nicht zum Vorwurf gereichen; um so weniger, als er doch wieder in sich selbst die Mittel findet, jenen Irrthum zu rektificiren, indem er zur Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge gelangt; welche Unterscheidung im Grunde zu allen Zeiten dawar, nur meistens sehr unvollkommen zum Bewußtseyn gebracht und daher ungenügend ausgesprochen wurde, sogar oft in seltsamer Verkleidung auftrat. Schon die Christlichen Mystiker z. B. erklären den Intellekt, indem sie ihn das Licht der Natur nennen, für unzulänglich, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen. Er ist gleichsam eine bloße Flächenkraft, wie die Elektricität, und bringt nicht in das Innere der Wesen.

Die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus tritt, wie gesagt, zuvörderst, auf dem empirischen Wege selbst, dadurch hervor, daß jede physikalische Erklärung das Einzelne aus seiner Ursache erklärt, die Kette dieser Ursachen aber, wie wir a priori, mithin völlig gewiß wissen, ins Unendliche rückwärts läuft, so daß schlechthin keine jemals die erste seyn konnte. Sodann aber wird die Wirksamkeit jeder Ursache zurückgeführt auf ein Naturgesetz, und dieses endlich auf eine Naturkraft, welche nun als das schlechthin Unerklärliche stehn bleibt. Dieses Unerklärliche

aber, auf welches alle Erscheinungen jener so klar gegebenen und so natürlich erklärbaren Welt, von der höchsten bis zur niedrigsten, [196] zurückgeführt werden, verräth eben, daß die ganze Art solcher Erklärung nur eine bedingte, gleichsam nur ex concessis ist, und keineswegs die eigentliche und genügende; daher ich oben sagte, daß physisch Alles und nichts erklärbar sei. Jenes schlechthin Unerklärliche, welches alle Erscheinungen durchzieht, bei den höchsten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendesten, jedoch auch bei den niedrigsten, z. B. den mechanischen, eben so wohl vorhanden ist, giebt Anweisung auf eine der physischen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende ganz anderartige, welche eben Das ist, was Kant die Ordnung der Dinge an sich nennt und was den Zielpunkt der Metaphysik ausmacht. — Zweitens aber erhellt die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus aus jener philosophischen Grundwahrheit, welche wir in der ersten Hälfte dieses Buches ausführlich betrachtet haben und die eben auch das Thema der Kritik der reinen Vernunft ist: daß nämlich alles Objekt, sowohl seinem objektiven Daseyn überhaupt, als der Art und Weise (dem Formellen) dieses Daseyns nach, durch das erkennende Subjekt durchweg bedingt, mithin bloße Erscheinung, nicht Ding an sich ist; wie Dies § 7 des ersten Bandes auseinandergesetzt und daselbst dargethan worden, daß nichts täppischer seyn kann, als daß man, nach Weise aller Materialisten, das Objektive unbesehen als schlechthin gegeben nimmt, um aus ihm Alles abzuleiten, ohne irgend das Subjektive zu berücksichtigen, mittelst dessen, ja in welchem, allein doch jenes dasteht. Proben dieses Verfahrens liefert zu allernächst unser heutiger Mode-Materialismus, der eben dadurch eine rechte Barbiergesellen- und Apotheker-Lehrlings-Philosophie geworden ist. Ihm, in seiner Unschuld, ist die unbedenklich als absolut real genommene Materie das Ding an sich, und Stoßkraft die einzige Fähigkeit eines Dinges an sich, indem alle andern Qualitäten nur Erscheinungen derselben seyn können.

Mit dem Naturalismus, oder der rein physikalischen Betrachtungsart, wird man demnach nie ausreichen: sie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und anfangslose Kausalreihen, unerforschliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Theilbarkeit der Materie, und dieses Alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, [197] in welchem allein es dasteht, so gut wie der Traum, und ohne welches es verschwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem sie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unsern Zeiten die Naturwissenschaften gestiegen sind, stellt in dieser Beziehung alle frühern Jahrhunderte in tiefen Schatten, und ist ein Gipfel, den die Menschheit zum ersten Mal erreicht. Allein, wie große Fortschritte auch die Physik (im weiten Sinn der Alten verstanden) je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik geschehn seyn; so wenig wie eine Fläche, durch noch so weit fortgesetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Kenntniß der Erscheinung vervollständigen; während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt, zum Erscheinenden. Und wenn sogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme; so würde dadurch in der Hauptsache nichts gebessert seyn. Ja, wenn selbst Einer alle Planeten sämmtlicher Fixsterne durchwanderte; so hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphysik gethan. Vielmehr werden die größten Fortschritte der Physik das Bedürfniß einer Metaphysik nur immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen immer untergräbt und endlich umstößt, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt, dasselbe von allem bloß Physischen reiner absondert, und eben auch das vollständiger und genauer erkannte Wesen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollständiger empirisch erkannt, nur desto räthselhafter sich darstellt. Dies Alles wird freilich der einzelne, simple Naturforscher, in einem abgesonderten Zweige der Physik, nicht sofort deutlich inne: vielmehr schläft er behaglich bei seiner erwählten Magd im Hause des Odysseus, sich aller Gedanken an die Penelopeia entschlagend (siehe Kap. 12 am Ende). Daher sehn wir heut zu Tage die Schaale der Natur auf das genaueste durchforscht, die Intestina der Intestinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber Einer, wie z. B. ich, und redet vom Kern der Natur; so hören

sie nicht hin, denken eben es gehöre nicht zur Sache und klauben [198] an ihren Schaalen weiter. Jene überaus mikroskopischen und mikrologischen Naturforscher findet man sich versucht, die Topfkucker der Natur zu nennen. Die Leute aber, welche vermeinen, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, sind in ihrer Art eben so verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholastiker waren. Wie nämlich diese, ganz und gar in ihre abstrakten Begriffe verstrickt, mit diesen sich herumschlugen, nichts außer ihnen kennend, noch untersuchend; so sind Jene ganz in ihre Empirie verstrickt, lassen nichts gelten, als was ihre Augen sehn, und vermeinen damit bis auf den letzten Grund der Dinge zu reichen, nicht ahndend, daß zwischen der Erscheinung und dem darin sich Manifestirenden, dem Dinge an sich, eine tiefe Kluft, ein radikaler Unterschied ist, welcher nur durch die Erkenntniß und genaue Gränzbestimmung des subjektiven Elements der Erscheinung aufgeklärt wird, und durch die Einsicht, daß die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge allein aus dem Selbstbewußtseyn geschöpft werden können; — ohne welches Alles man nicht einen Schritt über das den Sinnen unmittelbar Gegebene hinauskann, also nicht weiter gelangt, als bis zum Problem. — Jedoch sei auch andererseits bemerkt, daß die möglichst vollständige Naturerkenntniß die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphysik ist: daher soll Keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Lösung vorhergehn. Dann aber muß der Blick des Forschers sich nach innen wenden: denn die intellektuellen und ethischen Phänomene sind wichtiger, als die physischen, in dem selben Maaße, wie z. B. der animalische Magnetismus eine ungleich wichtigere Erscheinung, als der mineralische ist. Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Räthsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an Einem Faden zu erfassen hoffen darf. Das eigenste Gebiet der Metaphysik liegt also allerdings in Dem, was man Geistesphilosophie genannt hat.

[199] „Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen:
— — — — — — — — —
Dann führst Du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich."

Was nun endlich die Quelle, oder das Fundament der metaphysischen Erkenntniß betrifft; so habe ich schon weiter oben mich gegen die, auch von Kant wiederholte, Voraussetzung erklärt, daß es in bloßen Begriffen liegen müsse. Begriffe können in keiner Erkenntniß das Erste seyn: denn sie sind allemal aus irgend einer Anschauung abgezogen. Was aber zu jener Annahme verleitet hat, ist wahrscheinlich das Beispiel der Mathematik gewesen. Diese kann, wie besonders in der Algebra, Trigonometrie, Analysis geschieht, die Anschauung ganz verlassend, mit bloßen abstrakten, ja nur durch Zeichen statt der Worte repräsentirten Begriffen operiren, und doch zu einem völlig sichern und dabei so fern liegenden Resultate gelangen, daß man, auf dem festen Boden der Anschauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hievon beruht, wie Kant genugsam gezeigt hat, darauf, daß die Begriffe der Mathematik aus den allersichersten und bestimmtesten Anschauungen, nämlich aus den a priori und doch intuitiv erkannten Größenverhältnissen, abgezogen sind und daher durch diese stets wieder realisirt und kontrolirt werden können, entweder arithmetisch, mittelst Vollziehung der durch jene Zeichen bloß angedeuteten Rechnungen, oder geometrisch, mittelst der von Kant so genannten Konstruktion der Begriffe. Dieses Vorzugs hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeint hatte, die Metaphysik aufbauen zu können, wie z. B. Wesen, Seyn, Substanz, Vollkommenheit, Nothwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Absolutes, Grund, u. s. w. Denn ursprünglich, wie vom Himmel gefallen, oder auch angeboren, sind dergleichen Begriffe keineswegs; sondern auch sie sind, wie alle Begriffe, aus Anschauungen abgezogen, und, da sie nicht, wie die mathematischen, das bloß Formale der Anschauung, sondern mehr enthalten; so liegen ihnen empirische Anschauungen zum Grunde: also läßt sich aus ihnen nichts schöpfen, was nicht auch die empirische Anschauung enthielte,

d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene [200]
Begriffe sehr weite Abstraktionen sind, viel sicherer und aus erster Hand von dieser empfienge. Denn aus Begriffen läßt sich nie mehr schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus denen sie abgezogen sind. Verlangt man reine Begriffe, d. h. solche, die keinen empirischen Ursprung haben; so lassen sich bloß die aufweisen, welche Raum und Zeit, d. h. den bloß formalen Theil der Anschauung betreffen, folglich allein die mathematischen, und höchstens noch der Begriff der Kausalität, welcher zwar nicht aus der Erfahrung entsprungen ist, aber doch nur mittelst derselben (zuerst in der Sinnesanschauung) ins Bewußtseyn tritt; daher zwar die Erfahrung nur durch ihn möglich, aber auch er nur in ihrem Gebiete gültig ist; weshalb eben Kant gezeigt hat, daß derselbe bloß dient, der Erfahrung Zusammenhang zu ertheilen, nicht aber sie zu überfliegen, daß er also bloß physische Anwendung gestattet, nicht metaphysische. Apodiktische Gewißheit kann einer Erkenntniß freilich nur ihr Ursprung a priori geben: eben dieser aber beschränkt sie auf das bloß Formelle der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei. Dergleichen Erkenntniß also, weit entfernt uns über die Erfahrung hinauszuführen, giebt bloß einen Theil dieser selbst, nämlich den formellen, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin bloße Form ohne Gehalt. Da nun die Metaphysik am allerwenigsten hierauf beschränkt seyn kann; so muß auch sie empirische Erkenntnißquellen haben: mithin ist jener vorgefaßte Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphysik nothwendig eitel. Es ist wirklich eine petitio principii Kants, welche er § 1 der Prolegomena am deutlichsten ausspricht, daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, daß nur Das, was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt kommt dann Kant und beweist, daß alle solche Erkenntniß nichts weiter sei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vor-

[201] liegende Welt, zu enträthseln, ganz von ihr wegsehn, ihren Inhalt ignoriren und bloß die a priori uns bewußten, leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, daß die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt und als solcher, eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Ist es nicht widersinnig, daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehn, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe sich halten sollte? Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empirischer Art seyn. Ja sogar die Apriorität eines Theils der menschlichen Erkenntniß wird von ihr als eine gegebene Thatsache aufgefaßt, aus der sie auf den subjektiven Ursprung desselben schließt. Eben nur sofern das Bewußtseyn seiner Apriorität ihn begleitet, heißt er, bei Kant, transscendental zum Unterschiede von transscendent, welches bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend", und seinen Gegensatz hat an immanent, d. h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die ursprüngliche Bedeutung dieser von Kant eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen, eben wie auch mit dem der Kategorie u. a. m., heut zu Tage die Affen der Philosophie ihr Spiel treiben. — Ueberdies nun ist die Erkenntnißquelle der Metaphysik nicht die äußere Erfahrung allein, sondern eben so wohl die innere; ja, ihr Eigenthümlichstes, wodurch ihr der entscheidende Schritt, der die große Frage allein lösen kann, möglich wird, besteht, wie ich im „Willen in der Natur", unter der Rubrik „Physische Astronomie" ausführlich und gründlich dargethan habe, darin, daß sie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der innern in Verbindung setzt und diese zum Schlüssel jener macht.

Der hier erörterte, redlicher Weise nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnißquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntniß a priori möglich ist: diese bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik, welche Wissenschaften aber auch

eigentlich nur Das lehren, was Jeder ſchon von ſelbſt, nur [202]
nicht deutlich weiß: höchſtens laſſen noch die allererſten Elemente
der Naturlehre ſich aus der Erkenntniß a priori ableiten. Durch
dieſes Eingeſtändniß giebt die Metaphyſik nur einen alten An-
ſpruch auf, welcher, dem oben Geſagten zufolge, auf Miß-
verſtändniß beruhte und gegen welchen die große Verſchiedenheit
und Wandelbarkeit der metaphyſiſchen Syſteme, wie auch der ſie
ſtets begleitende Skepticismus jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre
Möglichkeit überhaupt kann jedoch dieſe Wandelbarkeit nicht gel-
tend gemacht werden; da dieſelbe eben ſo ſehr alle Zweige der
Naturwiſſenſchaft, Chemie, Phyſik, Geologie, Zoologie u. ſ. f.
trifft, und ſogar die Geſchichte nicht damit verſchont geblieben iſt.
Wann aber ein Mal ein, ſoweit die Schranken des menſch-
lichen Intellekts es zulaſſen, richtiges Syſtem der Metaphyſik
gefunden ſeyn wird; ſo wird ihm die Unwandelbarkeit einer
a priori erkannten Wiſſenſchaft doch zukommen: weil ſein Fun-
dament nur die Erfahrung überhaupt ſeyn kann, nicht aber
die einzelnen und beſondern Erfahrungen, durch welche hingegen
die Naturwiſſenſchaften ſtets modificirt werden und der Geſchichte
immer neuer Stoff zuwächſt. Denn die Erfahrung im Ganzen
und Allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen
vertauſchen.

Die nächſte Frage iſt: wie kann eine aus der Erfahrung
geſchöpfte Wiſſenſchaft über dieſe hinausführen und ſo den Na-
men Metaphyſik verdienen? — Sie kann es nicht etwan ſo,
wie aus drei Proportionalzahlen die vierte, oder aus zwei Sei-
ten und dem Winkel das Dreieck gefunden wird. Dies war der
Weg der vorkantiſchen Dogmatik, welche eben, nach gewiſſen uns
a priori bewußten Geſetzen, vom Gegebenen auf das Nicht-
gegebene, von der Folge auf den Grund, alſo von der Erfah-
rung auf das in keiner Erfahrung möglicherweiſe zu Gebende
ſchließen wollte. Die Unmöglichkeit einer Metaphyſik auf dieſem
Wege that Kant dar, indem er zeigte, daß jene Geſetze, wenn
auch nicht aus der Erfahrung geſchöpft, doch nur für dieſelbe
Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, daß wir auf ſolche
Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können.
Allein es giebt noch andere Wege zur Metaphyſik. Das Ganze
der Erfahrung gleicht einer Geheimſchrift, und die Philoſophie

[203] der Entzifferung derſelben, deren Richtigkeit ſich durch den überall
hervortretenden Zuſammenhang bewährt. Wenn dieſes Ganze
nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung
geknüpft wird; ſo muß es aus ſich ſelbſt gedeutet, ausgelegt
werden können. Nachdem Kant uns unwiderleglich gezeigt hat,
daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den
Erkenntnißformen und dem Weſen an ſich der Dinge, erwächſt,
und daß ſogar beide ſich darin gegen einander abgränzen laſſen;
nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori
Hinzugekommene; ſo läßt ſich wenigſtens im Allgemeinen an-
geben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächſt bloße
Erſcheinung iſt, der durch den Intellekt bedingten Form dieſer
Erſcheinung angehört, und was, nach deſſen Abziehung, dem
Dinge an ſich übrig bleibt. Und wenn gleich Keiner, durch
die Hülle der Anſchauungsformen hindurch, das Ding an ſich
erkennen kann; ſo trägt andererſeits doch Jeder dieſes in ſich,
ja, iſt es ſelbſt: daher muß es ihm im Selbſtbewußtſeyn, wenn
auch noch bedingterweiſe, doch irgendwie zugänglich ſeyn. Die
Brücke alſo, auf welcher die Metaphyſik über die Erfahrung
hinausgelangt, iſt nichts Anderes, als eben jene Zerlegung der
Erfahrung in Erſcheinung und Ding an ſich, worin ich Kants
größtes Verdienſt geſetzt habe. Denn ſie enthält die Nach-
weiſung eines von der Erſcheinung verſchiedenen Kernes derſelben.
Dieſer kann zwar nie von der Erſcheinung ganz losgeriſſen und,
als ein ens extramundanum, für ſich betrachtet werden, ſon-
dern er wird immer nur in ſeinen Verhältniſſen und Beziehun-
gen zur Erſcheinung ſelbſt erkannt. Allein die Deutung und
Auslegung dieſer, in Bezug auf jenen ihren innern Kern, kann
uns Aufſchlüſſe über ſie ertheilen, welche ſonſt nicht ins Be-
wußtſeyn kommen. In dieſem Sinne alſo geht die Metaphyſik
über die Erſcheinung, d. i. die Natur, hinaus, zu dem in oder
hinter ihr Verborgenen (το μετα το φυσικον), es jedoch immer
nur als das in ihr Erſcheinende, nicht aber unabhängig von
aller Erſcheinung betrachtend: ſie bleibt daher immanent und
wird nicht transſcendent. Denn ſie reißt ſich von der Erfahrung
nie ganz los, ſondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung
derſelben, da ſie vom Dinge an ſich nie anders, als in ſeiner
Beziehung zur Erſcheinung redet. Wenigſtens iſt dies der Sinn,

in welchem ich, mit durchgängiger Berücksichtigung der von [204]
Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntniß, das Problem der Metaphysik zu lösen versucht habe: daher lasse ich seine Prolegomena zu jeder Metaphysik auch für die meinige gelten und bestehn. Diese geht demnach nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständniß der in ihr vorliegenden Welt. Sie ist weder, nach der auch von Kant wiederholten Definition der Metaphysik, eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen, noch ist sie ein System von Folgerungen aus Sätzen a priori, deren Untauglichkeit zum metaphysischen Zweck Kant dargethan hat. Sondern sie ist ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äußern, wirklichen Welt und dem Aufschluß, welchen über diese die intimste Thatsache des Selbstbewußtseyns liefert, niedergelegt in deutliche Begriffe. Sie ist demnach Erfahrungswissenschaft: aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehn, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse a priori bloß in Bezug auf diese gelten: aber ich füge hinzu, daß sie, gerade als Erscheinung, die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten seyn, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts Anderes, als das richtige, universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d. h. das in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist Das, was sich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten.

Eine solche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende muß ihre Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Uebereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zu einander setzt, und welche man ohne sie nicht wahrnimmt. — Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist; so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben geräth,

[205] unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich ist, daß die Uebereinstimmung und der Zusammenhang, in welchen diese Auslegung alle Zeichen jener Schrift setzt, bloß zufällig wäre und man, bei einem ganz andern Werthe der Buchstaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieser Zusammenstellung derselben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Uebereinstimmung bringen, so daß auch zwischen den kontrastirendesten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Aechtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen. So z. B. widerspricht der Leibnitzische Optimismus dem augenfälligen Elend des Daseyns; die Lehre des Spinoza, daß die Welt die allein mögliche und absolut nothwendige Substanz sei, ist unvereinbar mit unserer Verwunderung über ihr Seyn und Wesen; der Wolfischen Lehre, daß der Mensch von einem ihm fremden Willen seine Existentia und Essentia habe, widerstreitet unsere moralische Verantwortlichkeit für die aus diesen, im Konflikt mit den Motiven, streng nothwendig hervorgehenden Handlungen; der oft wiederholten Lehre von einer fortschreitenden Entwickelung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittelst des Weltprocesses, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich Alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon daseyn müßte; und so ließe sich ein unabsehbares Register der Widersprüche dogmatischer Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zusammenstellen. Hingegen muß ich in Abrede stellen, daß auf dasselbe irgend eine Lehre meiner Philosophie redlicherweise einzutragen seyn würde; eben weil jede derselben in Gegenwart der angeschauten Wirklichkeit durchdacht worden und keine ihre Wurzel allein in abstrakten Begriffen hat. Da es dabei dennoch ein Grundgedanke ist, der an alle Erscheinungen der Welt, als ihr Schlüssel, gelegt wird; so bewährt sich derselbe

als das richtige Alphabet, unter dessen Anwendung alle Worte [206]
und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Räthsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. So läßt meine Lehre Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehn, darbietet: sie gleicht daher insofern einem Rechenexempel, welches aufgeht; wiewohl keineswegs in dem Sinne, daß sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntniß überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Räthsels der Welt müßte nothwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnißformen angelegt: daher müssen wir Alles uns durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Kausalitätsverhältnisse faßlich machen. Aber diese Formen haben bloß in Beziehung auf die Erscheinung Sinn und Bedeutung: die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. Daher muß die wirkliche, positive Lösung des Räthsels der Welt etwas seyn, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist; so daß wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehn können. Diejenigen sonach, welche vorgeben, die letzten, d. i. die ersten, Gründe der Dinge, also ein Urwesen, Absolutum, oder wie sonst man es nennen will, nebst dem Proceß, den Gründen, Motiven, oder sonst was, in Folge welcher die Welt daraus hervor geht, oder quillt, oder fällt, oder producirt, ins Daseyn gesetzt, „entlassen“ und hinauskomplimentirt wird, zu erkennen, — treiben Possen, sind Windbeutel, wo nicht gar Scharlatane.

Als einen großen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig von einander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und

[207] Zusammenstimmung derselben aber, um die ich unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat. Darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder ist sie nicht langweilig; welche Eigenschaft man sonst, nach den philosophischen Schriften der letzten fünfzig Jahre zu urtheilen, für eine der Philosophie wesentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer Philosophie bloß eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind; so muß sie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich schon selbst besagt: zudem hängt dann Alles von der Richtigkeit eines Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. — Noch weniger Gewährleistung geben die Systeme, welche von einer intellektualen Anschauung, d. i. einer Art Ekstase oder Hellsehn, ausgehn: jede so gewonnene Erkenntniß muß als subjektiv, individuell und folglich problematisch, abgewiesen werden. Selbst wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde sie nicht mittheilbar seyn: denn nur die normale Gehirnerkenntniß ist mittheilbar: wenn sie eine abstrakte ist, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anschauliche, durch Kunstwerke.

Wenn man, wie so oft geschieht, der Metaphysik vorwirft, im Laufe so vieler Jahrhunderte, so geringe Fortschritte gemacht zu haben; so sollte man auch berücksichtigen, daß keine andere Wissenschaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachsen, keine von außen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Besitz des Monopols metaphysischer Erkenntnisse, sie neben sich ansieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und sie in der Regel nur unter der Bedingung tolerirt, daß sie sich bequeme ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo ist denn je wahre Gedankenfreiheit gewesen? Gepraht hat man genug damit: aber sobald sie weiter gehn wollte, als etwan in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauder über die Vermessenheit, und es hieß: keinen Schritt

weiter! — Welche Fortschritte der Metaphysik waren unter sol- [208]
chem Drucke möglich? — Ja, nicht allein auf die **Mittheilung** der Gedanken, sondern auf das **Denken** selbst erstreckt sich jener Zwang, den die privilegirte Metaphysik ausübt, dadurch, daß ihre Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter, unter studirtem, feierlich ernsten Mienenspiel so fest eingeprägt werden, daß sie, von Dem an, mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philosophen sie daher gehalten haben, noch mehrere aber sie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auffassung auch nur des **Problems** der Metaphysik so fest entgegenstehn, wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiste früh eingeimpfte Lösung desselben: denn der nothwendige Ausgangspunkt zu allem ächten Philosophiren ist die tiefe Empfindung des Sokratischen: „Dies Eine weiß ich, daß ich nichts weiß." Die Alten standen auch in dieser Rücksicht im Vortheil gegen uns; da ihre Landesreligionen zwar die Mittheilung des Gedachten etwas beschränkten, aber die Freiheit des Denkens selbst nicht beeinträchtigten, weil sie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht so ernsthaft genommen wurden. Daher sind die Alten noch unsere Lehrer in der Metaphysik.

Bei jenem Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik und ihres, trotz so anhaltendem Bemühen, noch immer nicht erreichten Zieles, soll man ferner erwägen, daß sie unterweilen immerfort den unschätzbaren Dienst geleistet hat, den unendlichen Ansprüchen der privilegirten Metaphysik Gränzen zu setzen und dabei zugleich doch dem, gerade durch diese als unausbleibliche Reaktion hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegenzuarbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaaßungen der Priesterschaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren so fest und blind wäre, wie jene eigentlich wünscht. Man sehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen in Europa vom achten bis zum achtzehnten Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern, oder zum Vorwand, irgend eine Glaubensstreitigkeit, also metaphysische Probleme, gehabt haben, welche der Anlaß wurden, die Völker auf einander zu hetzen. Ist doch

[209] jenes ganze Jahrtausend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, bald auf den Gassen, — in metaphysischen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentisches Verzeichniß aller Verbrechen, die wirklich das Christenthum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um sie auf die andere Waagschaale legen zu können.

Was endlich die **Verpflichtungen** der Metaphysik betrifft, so hat sie nur eine einzige: denn es ist eine, die keine andere neben sich duldet: die Verpflichtung **wahr** zu seyn. Wollte man neben dieser ihr noch andere auflegen, wie etwan die, spiritualistisch, optimistisch, monotheistisch, ja auch nur die, moralisch zu seyn; so kann man nicht zum voraus wissen, ob diese nicht der Erfüllung jener ersten entgegenstände, ohne welche alle ihre sonstigen Leistungen offenbar werthlos seyn müßten. Eine gegebene Philosophie hat demnach keinen andern Maaßstab ihrer Schätzung, als den der Wahrheit. — Uebrigens ist die Philosophie wesentlich **Weltweisheit**: ihr Problem ist die Welt: mit dieser allein hat sie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden.

Ergänzungen

zum zweiten Buch.

„Ihr folget falſcher Spur,
Denkt nicht, wir ſcherzen!
Iſt nicht der Kern der Natur
Menſchen im Herzen?"

Goethe.

[213]

Zum zweiten Buch.

Kapitel 18*).

Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich.

Zu diesem Buche, welches den eigenthümlichsten und wichtigsten Schritt meiner Philosophie, nämlich den von Kant als unmöglich aufgegebenen Uebergang von der Erscheinung zum Dinge an sich, enthält, habe ich die wesentlichste Ergänzung schon 1836 veröffentlicht, unter dem Titel „Ueber den Willen in der Natur" (zweite Auflage, 1854). Man würde sehr irren, wenn man die fremden Aussprüche, an welche ich dort meine Erläuterungen geknüpft habe, für den eigentlichen Stoff und Gegenstand jener dem Umfang nach kleinen, dem Inhalt nach wichtigen Schrift halten wollte: vielmehr sind diese bloß der Anlaß, von welchem ausgehend ich daselbst jene Grundwahrheit meiner Lehre mit so großer Deutlichkeit, wie sonst nirgends, erörtert und bis zur empirischen Naturerkenntniß herabgeführt habe. Und zwar ist dies am erschöpfendesten und stringentesten unter der Rubrik „Physische Astronomie" geschehn; so daß ich nicht hoffen darf, jemals einen richtigeren und genaueren Ausdruck jenes Kernes meiner Lehre zu finden, als der daselbst niedergelegte ist. Wer meine Philosophie gründlich kennen und ernstlich prüfen will, hat daher vor Allem die besagte Rubrik zu berücksichtigen. Ueberhaupt also
[214] würde Alles in jener kleinen Schrift Gesagte den Hauptinhalt

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 18 des ersten Bandes.

gegenwärtiger Ergänzungen ausmachen, wenn es nicht, als ihnen vorangegangen, ausgeschlossen bleiben müßte; wogegen ich es nun aber hier als bekannt voraussetze, indem sonst gerade das Beste fehlen würde.

Zunächst will ich jetzt, von einem allgemeinern Standpunkt aus, über den Sinn, in welchem von einer Erkenntniß des Dinges an sich die Rede seyn kann und über die nothwendige Beschränkung desselben einige Betrachtungen voranschicken.

Was ist Erkenntniß? — Sie ist zunächst und wesentlich Vorstellung. — Was ist Vorstellung? — Ein sehr komplicirter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtseyn eines Bildes eben daselbst ist. — Offenbar kann die Beziehung eines solchen Bildes auf etwas von dem Thiere, in dessen Gehirn es dasteht, gänzlich Verschiedenes nur eine sehr mittelbare seyn. — Dies ist vielleicht die einfachste und faßlichste Art, die tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen aufzudecken. Diese nämlich gehört zu den Dingen, deren man, wie der Bewegung der Erde, nicht unmittelbar inne wird: darum hatten die Alten sie, wie eben auch diese, nicht bemerkt. Hingegen, von Cartesius zuerst, ein Mal nachgewiesen, hat sie seitdem den Philosophen keine Ruhe gegönnt. Nachdem aber zuletzt Kant die völlige Diversität des Idealen und Realen am allergründlichsten dargethan, war es ein so kecker, wie absurder, jedoch auf die Urtheilskraft des philosophischen Publikums in Deutschland ganz richtig berechneter und daher von glänzendem Erfolg gekrönter Versuch, durch, auf angebliche intellektuale Anschauung sich berufende, Machtsprüche, die absolute Identität Beider behaupten zu wollen. — In Wahrheit hingegen ist ein subjektives und ein objektives Daseyn, ein Seyn für sich und ein Seyn für Andere, ein Bewußtseyn des eigenen Selbst und ein Bewußtseyn von andern Dingen, uns unmittelbar gegeben, und Beide sind es auf so grundverschiedene Weise, daß keine andere Verschiedenheit dieser gleich kommt. Von sich weiß Jeder unmittelbar, von allem Andern nur sehr mittelbar. Dies ist die Thatsache und das Problem.

Hingegen ob, durch fernere Vorgänge im Innern eines Gehirns, aus den darin entstandenen anschaulichen Vorstellungen oder Bildern Allgemeinbegriffe (Universalia) abstrahirt werden, [215]

zum Behuf fernerer Kombinationen, wodurch das Erkennen ein vernünftiges wird und nunmehr Denken heißt, — dies ist hier nicht mehr das Wesentliche, sondern von untergeordneter Bedeutung. Denn alle solche Begriffe entlehnen ihren Inhalt allein aus der anschaulichen Vorstellung, welche daher Urerkenntniß ist und also bei Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Idealen und dem Realen allein in Betracht kommt. Demnach zeugt es von gänzlicher Unkenntniß des Problems, oder ist wenigstens sehr ungeschickt, jenes Verhältniß bezeichnen zu wollen als das zwischen Seyn und Denken. Das Denken hat zunächst bloß zum Anschauen ein Verhältniß, das Anschauen aber hat eines zum Seyn an sich des Angeschauten, und dieses Letztere ist das große Problem, welches uns hier beschäftigt. Das empirische Seyn hingegen, wie es vorliegt, ist nichts Anderes, als eben nur das Gegebenseyn in der Anschauung: dieser ihr Verhältniß zum Denken ist aber kein Räthsel; da die Begriffe, also der unmittelbare Stoff des Denkens, offenbar aus der Anschauung abstrahirt sind; woran kein vernünftiger Mensch zweifeln kann. Beiläufig gesagt, kann man, wie wichtig die Wahl der Ausdrücke in der Philosophie sei, daran sehn, daß jener oben gerügte, ungeschickte Ausdruck und das aus ihm entstandene Mißverständniß die Grundlage der ganzen Hegelschen Afterphilosophie geworden ist, welche das Deutsche Publikum fünfundzwanzig Jahre hindurch beschäftigt hat. —

Wollte man nun aber sagen: „Die Anschauung ist schon die Erkenntniß des Dinges an sich: denn sie ist die Wirkung des außer uns Vorhandenen, und wie dies wirkt, so ist es: sein Wirken ist eben sein Seyn"; so steht dem entgegen: 1) daß das Gesetz der Kausalität, wie genugsam bewiesen, subjektiven Ursprungs ist, so gut wie die Sinnesempfindung, von der die Anschauung ausgeht: 2) daß ebenfalls Zeit und Raum, in denen das Objekt sich darstellt, subjektiven Ursprungs sind: 3) daß wenn das Seyn des Objekts eben in seinem Wirken besteht, dies besagt, daß es bloß in den Veränderungen, die es in Andern hervorbringt, besteht, mithin selbst und an sich gar nichts ist. — Bloß von der Materie ist es wahr, wie ich im Text gesagt und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, am Schlusse [216] des § 21, ausgeführt habe, daß ihr Seyn in ihrem Wirken be-

steht, daß sie durch und durch nur Kausalität, also die objektiv angeschaute Kausalität selbst ist: daher ist sie aber eben auch nichts an sich (ἡ ὕλη το αληθινον ψευδος, materia mendacium verax), sondern ist, als Ingredienz des angeschauten Objekts, ein bloßes Abstraktum, welches für sich allein in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Weiter unten wird sie, in einem eigenen Kapitel, ausführlich betrachtet werden. — Das angeschaute Objekt aber muß etwas an sich selbst seyn und nicht bloß etwas für Andere: denn sonst wäre es schlechthin nur Vorstellung, und wir hätten einen absoluten Idealismus, der am Ende theoretischer Egoismus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum bloßen subjektiven Phantasma wird. Wenn wir inzwischen, ohne weiter zu fragen, bei der Welt als Vorstellung ganz und gar stehn bleiben; so ist es freilich einerlei, ob ich die Objekte für Vorstellungen in meinem Kopfe, oder für in Zeit und Raum sich darstellende Erscheinungen erkläre: weil eben Zeit und Raum selbst nur in meinem Kopfe sind. In diesem Sinne ließe sich alsdann eine Identität des Idealen und Realen immerhin behaupten: jedoch wäre, nachdem Kant dagewesen, nichts Neues damit gesagt. Ueberdies aber wäre dadurch das Wesen der Dinge und der erscheinenden Welt offenbar nicht erschöpft; sondern man stände damit noch immer erst auf der idealen Seite. Die reale Seite muß etwas von der Welt als Vorstellung toto genere Verschiedenes seyn, nämlich Das, was die Dinge an sich selbst sind: und diese gänzliche Diversität des Idealen und Realen ist es, welche Kant am gründlichsten nachgewiesen hat.

Locke nämlich hatte den Sinnen die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, abgesprochen; Kant aber sprach sie auch dem anschauenden Verstande ab, unter welchem Namen ich hier Das, was er die reine Sinnlichkeit nennt, und das die empirische Anschauung vermittelnde Gesetz der Kausalität, sofern es a priori gegeben ist, zusammenfasse. Nicht nur haben Beide Recht, sondern auch ganz unmittelbar läßt sich einsehn, daß ein Widerspruch in der Behauptung liegt, ein Ding werde erkannt nach Dem, was es an und für sich, d. h. außer der Erkenntniß, sei. Denn jedes Erkennen ist, wie gesagt, wesentlich ein Vorstellen: aber mein Vorstellen, eben weil es meines ist, kann nie- [217]

mals identisch seyn mit dem Wesen an sich des Dinges außer mir. Das An- und Fürsichseyn jedes Dinges muß nothwendig ein subjektives seyn: in der Vorstellung eines Andern hingegen steht es eben so nothwendig als ein objektives da; ein Unterschied, der nie ganz ausgeglichen werden kann. Denn durch denselben ist die ganze Art seines Daseyns von Grund aus verändert: als objektives setzt es ein fremdes Subjekt, als dessen Vorstellung es existirt, voraus, und ist zudem, wie Kant nachgewiesen hat, in Formen eingegangen, die seinem eigenen Wesen fremd sind, weil sie eben jenem fremden Subjekt, dessen Erkennen erst durch dieselben möglich wird, angehören. Wenn ich, in diese Betrachtung vertieft, etwan leblose Körper von leicht übersehbarer Größe und regelmäßiger, faßlicher Form anschaue und nun versuche, dies räumliche Daseyn, in seinen drei Dimensionen, als das Seyn an sich, folglich als das den Dingen subjektive Daseyn derselben aufzufassen; so wird mir die Unmöglichkeit der Sache geradezu fühlbar, indem ich jene objektiven Formen nimmermehr als das den Dingen subjektive Seyn denken kann, vielmehr mir unmittelbar bewußt werde, daß was ich da vorstelle ein in meinem Gehirn zu Stande gebrachtes und nur für mich als erkennendes Subjekt existirendes Bild ist, welches nicht das letzte, mithin subjektive Seyn an sich und für sich auch nur dieser leblosen Körper ausmachen kann. Andererseits aber darf ich nicht annehmen, daß auch nur diese leblosen Körper ganz allein in meiner Vorstellung existirten; sondern muß ihnen, da sie unergründliche Eigenschaften und vermöge dieser Wirksamkeit haben, ein Seyn an sich, irgend einer Art, zugestehn. Aber eben diese Unergründlichkeit der Eigenschaften, wie sie zwar einerseits auf ein von unserm Erkennen unabhängig Vorhandenes deutet, giebt andererseits den empirischen Beleg dazu, daß unser Erkennen, weil es nur im Vorstellen mittelst subjektiver Formen besteht, stets bloße Erscheinungen, nicht das Wesen an sich der Dinge liefert. Hieraus nämlich ist es zu erklären, daß in Allem, was wir erkennen, uns ein gewisses Etwas, als ganz unergründlich, verborgen bleibt und wir gestehn müssen, daß wir selbst die gemeinsten und einfachsten Erscheinungen nicht von Grund aus [218] verstehn können. Denn nicht etwan bloß die höchsten Produktionen der Natur, die lebenden Wesen, oder die komplicirten

Phänomene der unorganischen Welt bleiben uns unergründlich; sondern selbst jeder Bergkrystall, jeder Schwefelkies, ist vermöge seiner krystallographischen, optischen, chemischen, elektrischen Eigenschaften, für die eindringende Betrachtung und Untersuchung, ein Abgrund von Unbegreiflichkeiten und Geheimnissen. Dem könnte nicht so seyn, wenn wir die Dinge erkennten, wie sie an sich selbst sind: denn da müßten wenigstens die einfacheren Erscheinungen, zu deren Eigenschaften nicht Unkenntniß uns den Weg versperrt, von Grund aus uns verständlich seyn und ihr ganzes Seyn und Wesen in die Erkenntniß übergehn können. Es liegt also nicht am Mangelhaften unserer Bekanntschaft mit den Dingen, sondern am Wesen des Erkennens selbst. Denn wenn schon unsere Anschauung, mithin die ganze empirische Auffassung der sich uns darstellenden Dinge, wesentlich und hauptsächlich durch unser Erkenntnißvermögen bestimmt und durch dessen Formen und Funktionen bedingt ist; so kann es nicht anders ausfallen, als daß die Dinge auf eine von ihrem selbst-eigenen Wesen ganz verschiedene Weise sich darstellen und daher wie in einer Maske erscheinen, welche das darunter Versteckte immer nur voraussetzen, aber nie erkennen läßt; weshalb es dann als unergründliches Geheimniß durchblinkt, und nie die Natur irgend eines Dinges ganz und ohne Rückhalt in die Erkenntniß übergehn kann, noch viel weniger aber irgend ein Reales sich a priori konstruiren läßt, wie ein Mathematisches. Also ist die empirische Unerforschlichkeit aller Naturwesen ein Beleg a posteriori der Idealität und bloßen Erscheinungswirklichkeit ihres empirischen Daseyns.

Diesem allen zufolge wird man auf dem Wege der objektiven Erkenntniß, mithin von der Vorstellung ausgehend, nie über die Vorstellung, d. i. die Erscheinung, hinausgelangen, wird also bei der Außenseite der Dinge stehn bleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforschen können, was sie an sich selbst, d. h. für sich selbst, seyn mögen. So weit stimme ich mit Kant überein. Nun aber habe ich, als Gegengewicht dieser Wahrheit, jene andere hervorgehoben, daß wir nicht bloß das erkennende Subjekt sind, sondern andererseits auch selbst zu den zu erkennenden Wesen gehören, selbst das Ding an sich sind; daß mithin zu jenem selbst-eigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von außen nicht dringen kön- [219]

nen, uns ein Weg von innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. — Das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtseyn kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewußt wird: es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen. Alles Objektive ist Vorstellung, mithin Erscheinung, ja bloßes Gehirnphänomen.

Kants Hauptresultat läßt sich im Wesentlichen so resumiren: „Alle Begriffe, denen nicht eine Anschauung in Raum und Zeit (sinnliche Anschauung) zum Grunde liegt, d. h. also die nicht aus einer solchen Anschauung geschöpft worden, sind schlechterdings leer, d. h. geben keine Erkenntniß. Da nun aber die Anschauung nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, liefern kann; so haben wir auch von Dingen an sich gar keine Erkenntniß." — Ich gebe dies von Allem zu, nur nicht von der Erkenntniß, die Jeder von seinem eigenen Wollen hat: diese ist weder eine Anschauung (denn alle Anschauung ist räumlich) noch ist sie leer; vielmehr ist sie realer, als irgend eine andere. Auch ist sie nicht a priori, wie die bloß formale, sondern ganz und gar a posteriori; daher eben wir sie auch nicht, im einzelnen Fall, anticipiren können, sondern hiebei oft des Irrthums über uns selbst überführt werden. — In der That ist unser Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehn, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Uebrige, bloß in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, oder, wie ich gesagt habe, die einzige, enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehn lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt. Versteht man etwan das Fortrollen einer Kugel auf erhaltenen Stoß gründlicher, als seine eigene Bewegung auf ein wahrgenommenes Motiv? Mancher mag es wähnen: aber ich sage: es ist um- [220] gekehrt. Wir werden jedoch zu der Einsicht gelangen, daß in den

beiden soeben erwähnten Vorgängen das Wesentliche identisch ist, wiewohl so identisch, wie der tiefste noch hörbare Ton der Harmonie mit dem zehn Oktaven höher liegenden gleichnamigen der selbe ist.

Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm. eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntniß des Dinges an sich liefert. Dies würde der Fall seyn, wenn sie eine ganz unmittelbare wäre: weil sie nun aber dadurch vermittelt ist, daß der Wille, mit und mittelst der Korporisation, sich auch einen Intellekt (zum Behuf seiner Beziehungen zur Außenwelt) schafft und durch diesen nunmehr im Selbstbewußtseyn (dem nothwendigen Widerspiel der Außenwelt) sich als Willen erkennt; so ist diese Erkenntniß des Dinges an sich nicht vollkommen adäquat. Zunächst ist sie an die Form der Vorstellung gebunden, ist Wahrnehmung und zerfällt, als solche, in Subjekt und Objekt. Denn auch im Selbstbewußtseyn ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille: jener wird nicht erkannt, und dieser ist nicht erkennend, wenn gleich Beide in das Bewußtseyn Eines Ich zusammenfließen. Aber eben deshalb ist dieses Ich sich nicht durch und durch *intim*, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt daher sich selber ein Räthsel. Also auch in der innern Erkenntniß findet noch ein Unterschied Statt zwischen dem Seyn an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Jedoch ist die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des *Raums* und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der *Kausalität*. Hingegen bleibt noch die Form der *Zeit*, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieser innern Erkenntniß das Ding an sich seine Schleier zwar großen Theils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen *Willen* nur in dessen successiven einzelnen *Akten*, nicht aber im Ganzen, an und für sich: daher eben Keiner seinen Charakter a priori kennt, sondern ihn erst erfahrungsmäßig und stets unvollkommen kennen lernt. Aber dennoch ist die Wahrnehmung, in der wir die Regungen [221]

und Akte des eigenen Willens erkennen, bei Weitem unmittelbarer, als jede andere: sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt, und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird; daher eben der also intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes andern zu werden einzig und allein geeignet ist.

Denn bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der dunkeln Tiefe unsers Innern in das erkennende Bewußtseyn geschieht ein unmittelbarer Uebergang des außer der Zeit liegenden Dinges an sich in die Erscheinung. Demnach ist zwar der Willensakt nur die nächste und deutlichste *Erscheinung* des Dinges an sich; doch folgt hieraus, daß wenn alle übrigen Erscheinungen eben so unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für eben Das ansprechen müßten, was der Wille in uns ist. In diesem Sinne also lehre ich, daß das innere Wesen eines jeden Dinges *Wille* ist, und nenne den Willen das Ding an sich. Hiedurch wird *Kants* Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich dahin modificirt, daß dasselbe nur nicht schlechthin und von Grund aus erkennbar sei, daß jedoch die bei Weitem unmittelbarste seiner Erscheinungen, welche durch diese Unmittelbarkeit sich von allen übrigen toto genere unterscheidet, es für uns vertritt, und wir sonach die ganze Welt der Erscheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung sich darstellt und nur noch insofern Erscheinung bleibt, als mein Intellekt, der allein das der Erkenntniß Fähige ist, von mir als dem Wollenden noch immer unterschieden bleibt und auch die Erkenntnißform der *Zeit*, selbst bei der *innern* Perception, nicht ablegt.

Demzufolge läßt, auch nach diesem letzten und äußersten Schritt, sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d. h. was er sei, ganz abgesehn davon, daß er sich als *Wille* darstellt, oder überhaupt *erscheint*, d. h. überhaupt *erkannt wird*. — Diese Frage ist *nie* zu beantworten: weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichseyn widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist. Aber die Möglichkeit dieser Frage zeigt an, daß das Ding [222] an sich, welches wir am unmittelbarsten im Willen erkennen,

ganz außerhalb aller möglichen Erscheinung, Bestimmungen, Eigenschaften, Daseynsweisen haben mag, welche für uns schlechthin unerkennbar und unfaßlich sind, und welche eben dann als das Wesen des Dinges an sich übrig bleiben, wann sich dieses, wie im vierten Buche dargelegt wird, als Wille frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniß, d. h. hinsichtlich der Welt der Erscheinungen, ins leere Nichts übergegangen ist. Wäre der Wille das Ding an sich schlechthin und absolut; so wäre auch dieses Nichts ein absolutes; statt daß es sich eben dort uns ausdrücklich nur als ein relatives ergiebt.

Indem ich nun daran gehe, die, sowohl in unserm zweiten Buche, als auch in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" gelieferte Begründung der Lehre, daß in sämmtlichen Erscheinungen dieser Welt sich, auf verschiedenen Stufen, eben Das objektivirt, was in der unmittelbarsten Erkenntniß sich als Wille kund giebt, noch durch einige dahin gehörige Betrachtungen zu ergänzen, will ich damit anfangen, eine Reihe psychologischer Thatsachen vorzuführen, welche darthun, daß zunächst in unserm eigenen Bewußtseyn der Wille stets als das Primäre und Fundamentale auftritt und durchaus den Vorrang behauptet vor dem Intellekt, welcher sich dagegen durchweg als das Sekundäre, Untergeordnete und Bedingte erweist. Diese Nachweisung ist um so nöthiger, als alle mir vorhergegangenen Philosophen, vom ersten bis zum letzten, das eigentliche Wesen, oder den Kern des Menschen in das erkennende Bewußtseyn setzen, und demnach das Ich, oder bei Vielen dessen transscendente Hypostase, genannt Seele, als zunächst und wesentlich erkennend, ja denkend, und erst in Folge hievon, sekundärer und abgeleiteter Weise, als wollend aufgefaßt und dargestellt haben. Dieser uralte und ausnahmslose Grundirrthum, dieses enorme πρωτον ψευδος und fundamentale ὑστερον προτερον ist, vor allen Dingen, zu beseitigen und dagegen die naturgemäße Beschaffenheit der Sache zum völlig deutlichen Bewußtseyn zu bringen. Da aber Dieses, nach Jahrtausenden des Philosophirens, hier zum ersten Male geschieht, wird einige Ausführlichkeit dabei an ihrer Stelle seyn. Das auffallende Phänomen, daß in diesem grundwesentlichen Punkte alle Philosophen geirrt, ja, die Wahrheit auf den Kopf [223]

gestellt haben, möchte, zumal bei denen der Christlichen Jahrhunderte, zum Theil daraus zu erklären seyn, daß sie sämmtlich die Absicht hatten, den Menschen als vom Thiere möglichst weit verschieden darzustellen, dabei jedoch dunkel fühlten, daß die Verschiedenheit Beider im Intellekt liegt, nicht im Willen; woraus ihnen unbewußt die Neigung hervorgieng, den Intellekt zum Wesentlichen und zur Hauptsache zu machen, ja, das Wollen als eine bloße Funktion des Intellekts darzustellen. — Daher ist auch der Begriff einer Seele nicht nur, wie durch die Kritik der reinen Vernunft feststeht, als transscendente Hypostase unstatthaft; sondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrthümer, dadurch, daß er, in seiner „einfachen Substanz", eine untheilbare Einheit der Erkenntniß und des Willens vorweg feststellt, deren Trennung gerade der Weg zur Wahrheit ist. Jener Begriff darf daher in der Philosophie nicht mehr vorkommen, sondern ist den Deutschen Medicinern und Physiologen zu überlassen, welche, nachdem sie Skalpel und Spatel weggelegt haben, mit ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen zu philosophiren unternehmen. Sie mögen allenfalls ihr Glück damit in England versuchen. Die französischen Physiologen und Zootomen haben sich (bis vor Kurzem) von jenem Vorwurf durchaus frei gehalten.

Die nächste, allen jenen Philosophen sehr unbequeme Folge ihres gemeinschaftlichen Grundirrthums ist diese: da im Tode das erkennende Bewußtseyn augenfällig untergeht; so müssen sie entweder den Tod als Vernichtung des Menschen gelten lassen, wogegen unser Inneres sich auflehnt; oder sie müssen zu der Annahme einer Fortdauer des erkennenden Bewußtseyns greifen, zu welcher ein starker Glaube gehört, da Jedem seine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewußtseyns vom Gehirn sattsam bewiesen hat, und man eben so leicht eine Verdauung ohne Magen glauben kann, wie ein erkennendes Bewußtseyn ohne Gehirn. Aus diesem Dilemma führt allein meine Philosophie, als welche zuerst das eigentliche Wesen des Menschen nicht in das Bewußtseyn, sondern in den Willen setzt, der nicht wesentlich mit Bewußtseyn verbunden ist, sondern sich zum Bewußtseyn, d. h. zur Erkenntniß, verhält wie Substanz zu [224] Accidenz, wie ein Beleuchtetes zum Licht, wie die Saite zum Resonanzboden, und der von innen in das Bewußtseyn fällt, wie

die Körperwelt von außen. Nunmehr können wir die Unzerstörbarkeit dieses unsers eigentlichen Kernes und wahren Wesens fassen, trotz dem offenbaren Untergehn des Bewußtseyns im Tode und dem entsprechenden Nichtvorhandenseyn desselben vor der Geburt. Denn der Intellekt ist so vergänglich, wie das Gehirn, dessen Produkt, oder vielmehr Aktion er ist. Das Gehirn aber ist, wie der gesammte Organismus, Produkt, oder Erscheinung, kurz Sekundäres, des Willens, welcher allein das Unvergängliche ist.

Kapitel 19*).

Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn.

Der Wille, als das Ding an sich, macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus: an sich selbst ist er jedoch bewußtlos. Denn das Bewußtseyn ist bedingt durch den Intellekt, und dieser ist ein bloßes Accidenz unsers Wesens: denn er ist eine Funktion des Gehirns, welches, nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark, eine bloße Frucht, ein Produkt, ja, insofern ein Parasit des übrigen Organismus ist, als es nicht direkt eingreift in dessen inneres Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung bloß dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt regulirt. Der Organismus selbst hingegen ist die Sichtbarkeit, Objektität, des individuellen Willens, das Bild desselben, wie es sich darstellt in eben jenem Gehirn (welches wir, im ersten Buch, als die Bedingung der objektiven Welt überhaupt, kennen gelernt haben), daher eben auch vermittelt durch dessen Erkenntnißformen, Raum, Zeit und Kausalität, folglich sich darstellend als ein Ausgedehntes, successiv Agirendes und Materielles, d. h. Wirkendes. Sowohl direkt empfunden, als mittelst der Sinne angeschaut werden die Glieder nur im Gehirn. [225] — Diesem zufolge kann man sagen: der Intellekt ist das sekundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; — der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch; — der Intellekt ist, wie seine Objekte,

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 19 des ersten Bandes.

bloße Erscheinung; Ding an sich ist allein der Wille: — sodann in einem mehr und mehr bildlichen Sinne, mithin gleichnißweise: der Wille ist die Substanz des Menschen, der Intellekt das Accidenz: — der Wille ist die Materie, der Intellekt die Form: — der Wille ist die Wärme, der Intellekt das Licht.

Diese Thesis wollen wir nun zunächst durch folgende, dem innern Leben des Menschen angehörende Thatsachen dokumentiren und zugleich erläutern; bei welcher Gelegenheit für die Kenntniß des innern Menschen vielleicht mehr abfallen wird, als in vielen systematischen Psychologien zu finden ist.

1) Nicht nur das Bewußtseyn von andern Dingen, d. i. die Wahrnehmung der Außenwelt, sondern auch das Selbstbewußtseyn enthält, wie schon oben erwähnt, ein Erkennendes und ein Erkanntes: sonst wäre es kein Bewußtseyn. Denn Bewußtseyn besteht im Erkennen: aber dazu gehört ein Erkennendes und ein Erkanntes; daher auch das Selbstbewußtseyn nicht Statt haben könnte, wenn nicht auch in ihm dem Erkennenden gegenüber ein davon Verschiedenes Erkanntes wäre. Wie nämlich kein Objekt ohne Subjekt seyn kann, so auch kein Subjekt ohne Objekt, d. h. kein Erkennendes ohne ein von ihm Verschiedenes, welches erkannt wird. Daher ist ein Bewußtseyn, welches durch und durch reine Intelligenz wäre, unmöglich. Die Intelligenz gleicht der Sonne, welche den Raum nicht erleuchtet, wenn nicht ein Gegenstand daist, von dem ihre Strahlen zurückgeworfen werden. Das Erkennende selbst kann, eben als solches, nicht erkannt werden: sonst wäre es das Erkannte eines andern Erkennenden. Als das Erkannte im Selbstbewußtseyn finden wir nun aber ausschließlich den Willen. Denn nicht nur das Wollen und Beschließen, im engsten Sinne, sondern auch alles Streben, Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen, kurz, Alles was das eigene Wohl und Wehe, Lust und Unlust, unmittelbar ausmacht, ist offenbar nur Affektion des Willens, ist Regung, Modifikation des Wollens und Nichtwollens, ist eben [226] Das, was, wenn es nach außen wirkt, sich als eigentlicher Willensakt darstellt*). Nun aber ist in aller Erkenntniß das

*) Merkwürdig ist es, daß schon Augustinus dieses erkannt hat. Nämlich im vierzehnten Buche De civ. Dei, c. 6, redet er von den affectio-

Erkannte das Erſte und Weſentliche, nicht das Erkennende; ſofern Jenes der πρωτοτυπος, dieſes der εκτυπος iſt. Daher muß auch im Selbſtbewußtſeyn das Erkannte, mithin der Wille, das Erſte und Urſprüngliche ſeyn; das Erkennende hingegen nur das Sekundäre, das Hinzugekommene, der Spiegel. Sie verhalten ſich ungefähr wie der ſelbſtleuchtende Körper zum reflektirenden; oder auch wie die vibrirende Saite zum Reſonanzboden, wo dann der alſo entſtehende Ton das Bewußtſeyn wäre. — Als ein ſolches Sinnbild des Bewußtſeyns können wir auch die Pflanze betrachten. Dieſe hat bekanntlich zwei Pole, Wurzel und Krone: jene ins Finſtere, Feuchte, Kalte, dieſe ins Helle, Trockene, Warme ſtrebend, ſodann, als den Indifferenzpunkt beider Pole, da wo ſie auseinandertreten, hart am Boden, den Wurzelſtock (rhizoma, le collet). Die Wurzel iſt das Weſentliche, Urſprüngliche, Perennirende, deſſen Abſterben das der Krone nach ſich zieht, iſt alſo das Primäre; die Krone hingegen iſt das Oſtenſible, aber Entſproſſene und, ohne daß die Wurzel ſtirbt, Vergehende, alſo das Sekundäre. Die Wurzel ſtellt den Willen, die Krone den Intellekt vor, und der Indifferenzpunkt Beider, der Wurzelſtock, wäre das Ich, welches, als gemeinſchaftlicher Endpunkt, Beiden angehört. Dieſes Ich iſt das pro tempore identiſche Subjekt des Erkennens und Wollens, deſſen Identität ich ſchon in meiner allererſten Abhandlung (Ueber den Satz vom Grunde) und in meinem erſten philoſophiſchen Erſtaunen, das Wunder κατ' εξοχην genannt habe. Es iſt der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der geſammten Erſcheinung, d. h. der Objektivation des Willens: es bedingt zwar die Erſcheinung, aber iſt auch durch ſie bedingt. — Das hier aufgeſtellte Gleichniß läßt ſich [227] ſogar bis auf die individuelle Beſchaffenheit der Menſchen durchführen. Wie nämlich eine große Krone nur einer großen Wurzel zu entſprießen pflegt; ſo finden die größten intellektuellen Fähig-

nibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und ſagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus? cet.

keiten ſich nur bei heftigem, leidenſchaftlichem Willen. Ein Genie von phlegmatiſchem Charakter und ſchwachen Leidenſchaften würde den Saftpflanzen, die bei anſehnlicher, aus dicken Blättern beſtehender Krone, ſehr kleine Wurzeln haben, gleichen; wird jedoch nicht gefunden werden. Daß Heftigkeit des Willens und Leidenſchaftlichkeit des Charakters eine Bedingung der erhöhten Intelligenz iſt, ſtellt ſich phyſiologiſch dadurch dar, daß die Thätigkeit des Gehirns bedingt iſt durch die Bewegung, welche die großen, nach der basis cerebri laufenden Arterien ihm mit jedem Pulsſchlage mittheilen; daher ein energiſcher Herzſchlag, ja ſogar, nach Bichat, ein kurzer Hals, ein Erforderniß großer Gehirnthätigkeit iſt. Wohl aber findet ſich das Gegentheil des Obigen: heftige Begierden, leidenſchaftlicher, ungeſtümer Charakter, bei ſchwachem Intellekt, d. h. bei kleinem und übel konformirtem Gehirn, in dicker Schaale; eine ſo häufige, als widrige Erſcheinung: man könnte ſie allenfalls den Runkelrüben vergleichen.

2) Um nun aber das Bewußtſeyn nicht bloß bildlich zu beſchreiben, ſondern gründlich zu erkennen, haben wir zuvörderſt aufzuſuchen, was in jedem Bewußtſeyn ſich auf gleiche Weiſe vorfindet und daher, als das Gemeinſame und Konſtante, auch das Weſentliche ſeyn wird. Sodann werden wir betrachten, was ein Bewußtſeyn von dem andern unterſcheidet, welches demnach das Hinzugekommene und Sekundäre ſeyn wird.

Das Bewußtſeyn iſt uns ſchlechterdings nur als Eigenſchaft animaliſcher Weſen bekannt: folglich dürfen, ja können wir es nicht anders, denn als animaliſches Bewußtſeyn denken; ſo daß dieſer Ausdruck ſchon tautologiſch iſt. — Was nun alſo in jedem thieriſchen Bewußtſeyn, auch dem unvollkommenſten und ſchwächſten, ſich ſtets vorfindet, ja ihm zum Grunde liegt, iſt das unmittelbare Innewerden eines Verlangens und der wechſelnden Befriedigung und Nichtbefriedigung deſſelben, in ſehr verſchiedenen Graden. Dies wiſſen wir gewiſſermaaßen a priori. Denn ſo wunderſam verſchieden auch die zahlloſen Arten der Thiere ſeyn mögen, ſo fremd uns auch eine neue, noch nie geſehene Geſtalt derſelben entgegentritt; ſo nehmen wir doch vorweg [228] das Innerſte ihres Weſens, mit Sicherheit, als wohlbekannt, ja uns völlig vertraut an. Wir wiſſen nämlich, daß das Thier will, ſogar auch was es will, nämlich Daſeyn, Wohlſeyn, Leben

und Fortpflanzung: und indem wir hierin Identität mit uns völlig ſicher vorausſetzen, nehmen wir keinen Anſtand, alle Willensaffektionen, die wir an uns ſelbſt kennen, auch ihm unverändert beizulegen, und ſprechen, ohne Zaudern, von ſeiner Begierde, Abſcheu, Furcht, Zorn, Haß, Liebe, Freude, Trauer, Sehnſucht u. ſ. f. Sobald hingegen Phänomene der bloßen Erkenntniß zur Sprache kommen, gerathen wir in Ungewißheit. Daß das Thier begreife, denke, urtheile, wiſſe, wagen wir nicht zu ſagen: nur Vorſtellungen überhaupt legen wir ihm ſicher bei; weil ohne ſolche ſein Wille nicht in jene obigen Bewegungen gerathen könnte. Aber hinſichtlich der beſtimmten Erkenntnißweiſe der Thiere und der genauen Gränzen derſelben in einer gegebenen Species, haben wir nur unbeſtimmte Begriffe und machen Konjekturen; daher auch unſere Verſtändigung mit ihnen oft ſchwierig iſt und nur in Folge von Erfahrung und Uebung künſtlich zu Stande kommt. Hier alſo liegen Unterſchiede des Bewußtſeyns. Hingegen ein Verlangen, Begehren, Wollen, oder Verabſcheuen, Fliehen, Nichtwollen, iſt jedem Bewußtſeyn eigen: der Menſch hat es mit dem Polypen gemein. Dieſes iſt demnach das Weſentliche und die Baſis jedes Bewußtſeyns. Die Verſchiedenheit der Aeußerungen deſſelben, in den verſchiedenen Geſchlechtern thieriſcher Weſen, beruht auf der verſchiedenen Ausdehnung ihrer Erkenntnißſphären, als worin die Motive jener Aeußerungen liegen. Alle Handlungen und Gebehrden der Thiere, welche Bewegungen des Willens ausdrücken, verſtehn wir unmittelbar aus unſerm eigenen Weſen; daher wir, ſo weit, auf mannigfaltige Weiſe mit ihnen ſympathiſiren. Hingegen die Kluft zwiſchen uns und ihnen entſteht einzig und allein durch die Verſchiedenheit des Intellekts. Eine vielleicht nicht viel geringere, als zwiſchen einem ſehr klugen Thiere und einem ſehr beſchränkten Menſchen iſt, liegt zwiſchen einem Dummkopf und einem Genie; daher auch hier die andererſeits aus der Gleichheit der Neigungen und Affekte entſpringende und Beide wieder aſſimilirende Aehnlichkeit zwiſchen ihnen bisweilen überraſchend hervortritt und Erſtaunen erregt. — Dieſe Betrachtung macht deutlich, daß der [229] Wille in allen thieriſchen Weſen das Primäre und Subſtantiale iſt, der Intellekt hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja, ein bloßes Werkzeug zum Dienſte des Erſteren, welches, nach

den Erforderniſſen dieſes Dienſtes, mehr oder weniger vollkommen und komplicirt iſt. Wie, den Zwecken des Willens einer Thiergattung gemäß, ſie mit Huf, Klaue, Hand, Flügeln, Geweih oder Gebiß verſehn auftritt, ſo auch mit einem mehr oder weniger entwickelten Gehirn, deſſen Funktion die zu ihrem Beſtand erforderliche Intelligenz iſt. Je komplicirter nämlich, in der aufſteigenden Reihe der Thiere, die Organiſation wird, deſto vielfacher werden auch ihre Bedürfniſſe, und deſto mannigfaltiger und ſpecieller beſtimmt die Objekte, welche zur Befriedigung derſelben taugen, deſto verſchlungener und entfernter mithin die Wege, zu dieſen zu gelangen, welche jetzt alle erkannt und gefunden werden müſſen: in dem ſelben Maaße müſſen daher auch die Vorſtellungen des Thieres vielſeitiger, genauer, beſtimmter und zuſammenhängender, wie auch ſeine Aufmerkſamkeit geſpannter, anhaltender und erregbarer werden, folglich ſein Intellekt entwickelter und vollkommener ſeyn. Demgemäß ſehn wir das Organ der Intelligenz, alſo das Cerebralſyſtem, ſammt den Sinneswerkzeugen, mit der Steigerung der Bedürfniſſe und der Komplikation des Organismus gleichen Schritt halten, und die Zunahme des vorſtellenden Theiles des Bewußtſeyns (im Gegenſatz des wollenden) ſich körperlich darſtellen im immer größer werdenden Verhältniß des Gehirns überhaupt zum übrigen Nervenſyſtem, und ſodann des großen Gehirns zum kleinen; da (nach Flourens) Erſteres die Werkſtätte der Vorſtellungen, Letzteres der Lenker und Ordner der Bewegungen iſt. Der letzte Schritt, den die Natur in dieſer Hinſicht gethan hat, iſt nun aber unverhältnißmäßig groß. Denn im Menſchen erreicht nicht nur die bis hieher allein vorhandene anſchauende Vorſtellungskraft den höchſten Grad der Vollkommenheit; ſondern die abſtrakte Vorſtellung, das Denken, d. i. die Vernunft, und mit ihr die Beſonnenheit, kommt hinzu. Durch dieſe bedeutende Steigerung des Intellekts, alſo des ſekundären Theiles des Bewußtſeyns, erhält derſelbe über den primären jetzt inſofern ein Uebergewicht, als er fortan der vorwaltend thätige wird. Während nämlich beim Thiere das unmittelbare Innewerden ſeines [230] befriedigten oder unbefriedigten Begehrens bei Weitem das Hauptſächliche ſeines Bewußtſeyns ausmacht, und zwar um ſo mehr, je tiefer das Thier ſteht, ſo daß die unterſten Thiere nur durch

die Zugabe einer dumpfen Vorstellung sich von den Pflanzen unterscheiden; so tritt beim Menschen das Gegentheil ein. So heftig, selbst heftiger als die irgend eines Thieres, seine Begehrungen, als welche zu Leidenschaften anwachsen, auch sind; so bleibt dennoch sein Bewußtseyn fortwährend und vorwaltend mit Vorstellungen und Gedanken beschäftigt und erfüllt. Ohne Zweifel hat hauptsächlich dieses den Anlaß gegeben zu jenem Grundirrthum aller Philosophen, vermöge dessen sie als das Wesentliche und Primäre der sogenannten Seele, d. h. des innern oder geistigen Lebens des Menschen, das Denken setzen, es allemal voranstellend, das Wollen aber, als ein bloßes Ergebniß desselben, erst sekundär hinzukommen und nachfolgen lassen. Wenn aber das Wollen bloß aus dem Erkennen hervorgienge; wie könnten denn die Thiere, sogar die unteren, bei so äußerst geringer Erkenntniß, einen oft so unbezwinglich heftigen Willen zeigen? Weil demnach jener Grundirrthum der Philosophen gleichsam das Accidenz zur Substanz macht, führt er sie auf Abwege, aus denen nachher kein Herauslenken mehr ist. — Jenes beim Menschen nun also eintretende relative Ueberwiegen des erkennenden Bewußtseyns über das begehrende, mithin des sekundären Theiles über den primären, kann in einzelnen, abnorm begünstigten Individuen so weit gehn, daß, in den Zeitpunkten der höchsten Steigerung, der sekundäre oder erkennende Theil des Bewußtseyns sich vom wollenden ganz ablöst und für sich selbst in freie, d. h. vom Willen nicht angeregte, also ihm nicht mehr dienende Thätigkeit geräth, wodurch er rein objektiv und zum klaren Spiegel der Welt wird, woraus dann die Konceptionen des Genies hervorgehn, welche der Gegenstand unsers dritten Buches sind.

3) Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, sehn wir den Intellekt immer schwächer und unvollkommener werden: aber keineswegs bemerken wir eine entsprechende Degradation des Willens. Vielmehr behält dieser überall sein identisches Wesen und zeigt sich als große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rücksichtslosigkeit gegen alle Andern, nebst den hieraus entspringenden Affekten. Selbst im kleinsten Insekt ist der Wille vollkommen [231] und ganz vorhanden: es will was es will, so entschieden und vollkommen wie der Mensch. Der Unterschied liegt bloß in dem

was es will, d. h. in den Motiven, welche aber Sache des Intellekts sind. Dieser freilich, als Sekundäres und an körperliche Organe Gebundenes, hat unzählige Grade der Vollkommenheit und ist überhaupt wesentlich beschränkt und unvollkommen. Hingegen der Wille, als Ursprüngliches und Ding an sich, kann nie unvollkommen seyn; sondern jeder Willensakt ist ganz was er seyn kann. Vermöge der Einfachheit, die dem Willen als dem Ding an sich, dem Metaphysischen in der Erscheinung, zukommt, läßt sein Wesen keine Grade zu, sondern ist stets ganz es selbst: bloß seine Erregung hat Grade, von der schwächsten Neigung bis zur Leidenschaft, und eben auch seine Erregbarkeit, also seine Heftigkeit, vom phlegmatischen bis zum cholerischen Temperament. Der Intellekt hingegen hat nicht bloß Grade der Erregung, von der Schläfrigkeit bis zur Laune und Begeisterung, sondern auch Grade seines Wesens selbst, der Vollkommenheit desselben, welche demnach stufenweise steigt, vom niedrigsten, nur dumpf wahrnehmenden Thiere bis zum Menschen, und da wieder vom Dummkopf bis zum Genie. Der Wille allein ist überall ganz er selbst. Denn seine Funktion ist von der größten Einfachheit: sie besteht im Wollen und Nichtwollen, welches mit der größten Leichtigkeit, ohne Anstrengung von Statten geht und keiner Uebung bedarf; während hingegen das Erkennen mannigfaltige Funktionen hat und nie ganz ohne Anstrengung vor sich geht, als welcher es zum Fixiren der Aufmerksamkeit und zum Deutlichmachen des Objekts, weiter aufwärts noch gar zum Denken und Ueberlegen, bedarf; daher es auch großer Vervollkommnung durch Uebung und Bildung fähig ist. Hält der Intellekt dem Willen ein einfaches Anschauliches vor; so spricht dieser sofort sein Genehm oder Nichtgenehm darüber aus: und eben so, wenn der Intellekt mühsam gegrübelt und abgewogen hat, um aus zahlreichen Datis, mittelst schwieriger Kombinationen, endlich das Resultat herauszubringen, welches dem Interesse des Willens am meisten gemäß scheint; da hat dieser unterdessen müßig geruht und tritt, nach erlangtem Resultat, herein, wie der Sultan in den Diwan, um wieder nur sein eintöniges Genehm oder Nichtgenehm auszusprechen, [232] welches zwar dem Grade nach verschieden ausfallen kann, dem Wesen nach stets das selbe bleibt.

Diese grundverschiedene Natur des Willens und des Intel-

lekts, die jenem wesentliche Einfachheit und Ursprünglichkeit, im Gegensatz der komplicirten und sekundären Beschaffenheit dieses, wird uns noch deutlicher, wenn wir ihr sonderbares Wechselspiel in unserm Innern beobachten und nun im Einzelnen zusehn, wie die Bilder und Gedanken, welche im Intellekt aufsteigen, den Willen in Bewegung setzen, und wie ganz gesondert und verschieden die Rollen Beider sind. Dies können wir nun zwar schon wahrnehmen bei wirklichen Begebenheiten, die den Willen lebhaft erregen, während sie zunächst und an sich selbst bloß Gegenstände des Intellekts sind. Allein theils ist es hiebei nicht so augenfällig, daß auch diese Wirklichkeit als solche zunächst nur im Intellekt vorhanden ist; theils geht der Wechsel dabei meistens nicht so rasch vor sich, wie es nöthig ist, wenn die Sache leicht übersehbar und dadurch recht faßlich werden soll. Beides ist hingegen der Fall, wenn es bloße Gedanken und Phantasien sind, die wir auf den Willen einwirken lassen. Wenn wir z. B., mit uns selbst allein, unsere persönlichen Angelegenheiten überdenken und nun etwan das Drohende einer wirklich vorhandenen Gefahr und die Möglichkeit eines unglücklichen Ausganges uns lebhaft vergegenwärtigen; so preßt alsbald Angst das Herz zusammen und das Blut stockt in den Adern. Geht dann aber der Intellekt zur Möglichkeit des entgegengesetzten Ausganges über und läßt die Phantasie das lang gehoffte, dadurch erreichte Glück ausmalen; so gerathen alsbald alle Pulse in freudige Bewegung und das Herz fühlt sich federleicht; bis der Intellekt aus seinem Traum erwacht. Darauf nun führe etwan irgend ein Anlaß die Erinnerung an eine längst ein Mal erlittene Beleidigung oder Beeinträchtigung herbei: sogleich durchstürmt Zorn und Groll die eben noch ruhige Brust. Dann aber steige, zufällig angeregt, das Bild einer längst verlorenen Geliebten auf, an welches sich der ganze Roman, mit seinen Zauberscenen, knüpft; da wird alsbald jener Zorn der tiefen Sehnsucht und Wehmuth Platz machen. Endlich falle uns noch irgend ein ehemaliger beschämender Vorfall ein: wir schrumpfen zusammen, möchten versinken, die Schaamröthe steigt auf, und wir suchen oft durch irgend eine laute Aeußerung uns gewaltsam davon abzulenken und zu zerstreuen, gleichsam die bösen Geister verscheuchend. — Man sieht, der Intellekt spielt auf und der Wille muß dazu tanzen: ja, jener läßt ihn die [233]

ihm die Motive: aber wie sie gewirkt haben, erfährt er erst hinterher, völlig a posteriori; wie wer ein chemisches Experiment macht, die Reagenzien heranbringt und dann den Erfolg abwartet. Ja, der Intellekt bleibt von den eigentlichen Entscheidungen und geheimen Beschlüssen des eigenen Willens so sehr ausgeschlossen, daß er sie bisweilen, wie die eines fremden, nur durch Belauschen und Ueberraschen erfahren kann, und ihn auf der That seiner Aeußerungen ertappen muß, um nur hinter seine wahren Absichten zu kommen. Z. B. ich habe einen Plan entworfen, dem aber bei mir selbst noch ein Skrupel entgegensteht, und dessen Ausführbarkeit andererseits, ihrer Möglichkeit nach, völlig ungewiß ist, indem sie von äußern, noch unentschiedenen Umständen abhängt; daher es vor der Hand jedenfalls unnöthig wäre, darüber einen Entschluß zu fassen; weshalb ich die Sache für jetzt auf sich beruhen lasse. Da weiß ich nun oft nicht, wie fest ich schon mit jenem Plan im Geheimen verbrüdert bin und wie sehr ich, trotz dem Skrupel, seine Ausführung wünsche: d. h. mein Intellekt weiß es nicht. Aber jetzt komme nur eine der Ausführbarkeit günstige Nachricht: sogleich steigt in meinem Innern eine jubelnde, unaufhaltsame Freudigkeit auf, die sich über mein ganzes Wesen verbreitet und es in dauernden Besitz nimmt, zu meinem eigenen Erstaunen. Denn jetzt erst erfährt mein Intellekt, wie fest bereits mein Wille jenen Plan ergriffen hatte und wie gänzlich dieser ihm gemäß war, während der Intellekt ihn noch für ganz problematisch und jenem Skrupel schwerlich gewachsen gehalten hatte. — Oder, in einem andern Fall, ich bin mit großem Eifer eine gegenseitige Verbindlichkeit eingegangen, die ich meinen Wünschen sehr angemessen glaubte. Wie nun, beim Fortgang der Sache, die Nachtheile und Beschwerden fühlbar werden, werfe ich auf mich den Verdacht, daß ich was ich so eifrig betrieben wohl gar bereue: jedoch reinige ich mich davon, indem ich mir die Versicherung gebe, daß ich, auch ungebunden, auf dem selben Wege fortfahren würde. Jetzt aber löst sich unerwartet die Verbindlichkeit von der andern Seite auf, und mit Erstaunen nehme ich wahr, daß dies zu meiner großen Freude und Erleichterung geschieht. — Oft wissen wir nicht was wir [235] wünschen, oder was wir fürchten. Wir können Jahre lang einen Wunsch hegen, ohne ihn uns einzugestehn, oder auch nur zum

klaren Bewußtseyn kommen zu lassen; weil der Intellekt nichts davon erfahren soll; indem die gute Meinung, welche wir von uns selbst haben, dabei zu leiden hätte: wird er aber erfüllt, so erfahren wir an unserer Freude, nicht ohne Beschämung, daß wir Dies gewünscht haben: z. B. den Tod eines nahen Anverwandten, den wir beerben. Und was wir eigentlich fürchten, wissen wir bisweilen nicht; weil uns der Muth fehlt, es uns zum klaren Bewußtseyn zu bringen. — Sogar sind wir oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas thun oder unterlassen, ganz im Irrthum, — bis etwan endlich ein Zufall uns das Geheimniß aufdeckt und wir erkennen, daß was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, sondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingestehn wollen, weil es der guten Meinung, die wir von uns selbst hegen, keineswegs entspricht. Z. B. wir unterlassen etwas, aus rein moralischen Gründen, wie wir glauben; erfahren jedoch hinterher, daß bloß die Furcht uns abhielt, indem wir es thun, sobald alle Gefahr beseitigt ist. In einzelnen Fällen kann es hiemit so weit gehn, daß ein Mensch das eigentliche Motiv seiner Handlung nicht ein Mal muthmaaßt, ja, durch ein solches bewogen zu werden sich nicht für fähig hält: dennoch ist es das eigentliche Motiv seiner Handlung. — Beiläufig haben wir an allem Diesen eine Bestätigung und Erläuterung der Regel des Larochefoucauld: l'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde; ja, sogar einen Kommentar zum Delphischen γνωθι σαυτον und dessen Schwierigkeit. — Wenn nun hingegen, wie alle Philosophen wähnten, der Intellekt unser eigentliches Wesen ausmachte und die Willensbeschlüsse ein bloßes Ergebniß der Erkenntniß wären; so müßte für unsern moralischen Werth gerade nur das Motiv, aus welchem wir zu handeln wähnen, entscheidend seyn; auf analoge Art, wie die Absicht, nicht der Erfolg, hierin entscheidend ist. Eigentlich aber wäre alsdann der Unterschied zwischen gewähntem und wirklichem Motiv unmöglich. — Alle hier dargestellten Fälle also, dazu jeder Aufmerksame Analoga an sich selbst beobachten kann, lassen uns sehn, wie der Intellekt dem Willen so fremd [236] ist, daß er von diesem bisweilen sogar mystificirt wird: denn er liefert ihm zwar die Motive, aber in die geheime Werkstätte seiner Beschlüsse dringt er nicht. Er ist zwar ein Vertrauter des Wil-

seinem Geschäft des Auffassens der Umstände, Ueberlegens ihres Zusammenhanges und Beschließens des Rathsamen, nicht hat auch nur halb zu Ende kommen können, weil der Wille es nicht abwartete, sondern lange vor seiner Zeit vorsprang mit „jetzt ist die Reihe an mir!" und sofort die Aktive ergriff, ohne daß der Intellekt Widerstand leistete, als welcher ein bloßer Sklave und Leibeigener des Willens, nicht aber, wie dieser, αυτοματος, noch aus eigener Kraft und eigenem Drange thätig ist; daher er vom Willen leicht bei Seite geschoben und durch einen Wink desselben zur Ruhe gebracht wird; während er seinerseits, mit der äußersten Anstrengung, kaum vermag, den Willen auch nur zu einer kurzen Pause zu bringen, um zum Worte zu kommen. Dieserhalb sind die Leute so selten und werden fast nur unter Spaniern, Türken und allenfalls Engländern gefunden, welche, auch unter den provocirendesten Umständen, den Kopf oben behalten, die Auffassung und Untersuchung der Sachlage imperturbirt fortsetzen und, wo Andere schon außer sich wären, con mucho sosiego, eine fernere Frage thun; welches etwas ganz Anderes ist, als die auf Phlegma und Stumpfheit beruhende Gelassenheit vieler Deutschen und Holländer. Eine unübertreffliche Veranschaulichung der belobten Eigenschaft pflegte Iffland zu geben, als Hetmann der Kosaken, im Benjowsky, wann die Verschworenen ihn in ihr Zelt gelockt haben und nun ihm eine Büchse vor den Kopf halten, mit dem Bedeuten, sie würde abgedrückt, sobald er einen Schrei thäte: Iffland blies in die Mündung der Büchse, um zu erproben, ob sie auch geladen sei. — Von zehn Dingen, die uns ärgern, würden neun es nicht vermögen, wenn wir sie recht gründlich, aus ihren Ursachen, verständen und daher ihre Nothwendigkeit und wahre Beschaffenheit erkennten: dies aber würden wir viel öfter, wenn wir sie früher zum Gegenstand der Ueberlegung, als des Eifers und Verdrusses machten. — Denn was, für ein unbändiges Roß, Zügel und Gebiß ist, das ist für den Willen im Menschen der Intellekt: an diesem Zügel muß er gelenkt werden, mittelst Belehrung, Ermahnung, Bildung u. s. w.; da er an sich selbst ein so wilder, ungestümer Drang ist, wie die Kraft, die im herabstürzenden Wasserfall erscheint, — ja, wie wir wissen, [239] im tiefsten Grunde, identisch mit dieser. Im höchsten Zorn, im Rausch, in der Verzweiflung, hat er das Gebiß zwischen die

Zähne genommen, ist durchgegangen und folgt seiner ursprünglichen Natur. In der Mania sine delirio hat er Zaum und Gebiß ganz verloren, und zeigt nun am deutlichsten sein ursprüngliches Wesen und daß der Intellekt so verschieden von ihm ist, wie der Zaum vom Pferde: auch kann man ihn, in diesem Zustande, der Uhr vergleichen, welche, nach Wegnahme einer gewissen Schraube, unaufhaltsam abschnurrt.

Also auch diese Betrachtung zeigt uns den Willen als das Ursprüngliche und daher Metaphysische, den Intellekt hingegen als ein Sekundäres und Physisches. Denn als solches ist dieser, wie alles Physische, der Vis inertiae unterworfen, mithin erst thätig, wenn er getrieben wird von einem Andern, vom Willen, der ihn beherrscht, lenkt, zur Anstrengung aufmuntert, kurz, ihm die Thätigkeit verleiht, die ihm ursprünglich nicht einwohnt. Daher ruht er willig, sobald es ihm gestattet wird, bezeugt sich oft träge und unaufgelegt zur Thätigkeit: durch fortgesetzte Anstrengung ermüdet er bis zur gänzlichen Abstumpfung, wird erschöpft, wie die Volta'sche Säule durch wiederholte Schläge. Darum erfordert jede anhaltende Geistesarbeit Pausen und Ruhe: sonst erfolgt Stumpfheit und Unfähigkeit; freilich zunächst nur einstweilige. Wird aber diese Ruhe dem Intellekt anhaltend versagt, wird er übermäßig und unausgesetzt angespannt; so ist die Folge eine bleibende Abstumpfung desselben, welche im Alter übergehn kann in gänzliche Unfähigkeit, in Kindischwerden, in Blödsinn und Wahnsinn. Nicht dem Alter an und für sich, sondern der lange fortgesetzten tyrannischen Ueberanstrengung des Intellekts, oder Gehirns, ist es zuzuschreiben, wenn diese Uebel in den letzten Jahren des Lebens sich einfinden. Daraus ist es zu erklären, daß Swift wahnsinnig, Kant kindisch wurde, Walter Scott, auch Wordsworth, Southey und viele minorum gentium stumpf und unfähig. Goethe ist bis an sein Ende klar, geistreskräftig und geistesthätig geblieben; weil er, der stets Welt- und Hofmann war, niemals seine geistigen Beschäftigungen mit Selbstzwang getrieben hat. Das Selbe gilt von Wieland und dem einundneunzigjährigen Knebel, wie auch von Voltaire. Dieses [240] Alles nun aber beweist, wie sehr sekundär, physisch und ein bloßes Werkzeug der Intellekt ist. Eben deshalb auch bedarf er, auf fast ein Drittel seiner Lebenszeit, der gänzlichen Suspension

thun, oder zu sagen gewesen. Sehr treffend sagt man von Dem, der in Affekt geräth, d. h. dessen Wille so stark aufgeregt ist, daß er die Reinheit der Funktion des Intellekts aufhebt, er sei entrüstet: denn die richtige Erkenntniß der Umstände und Verhältnisse ist unsere Wehr und Waffe im Kampf mit den Dingen und den Menschen. In diesem Sinne sagt Balthasar Gracian: es la passion enemiga declarada de la cordura (die Leidenschaft ist der erklärte Feind der Klugheit). — Wäre nun der Intellekt nicht etwas vom Willen völlig Verschiedenes, sondern, wie man es bisher ansah, Erkennen und Wollen in der Wurzel Eins und gleich ursprüngliche Funktionen eines schlechthin einfachen Wesens; so müßte mit der Aufregung und Steigerung des Willens, darin der Affekt besteht, auch der Intellekt mit gesteigert werden: allein er wird, wie wir gesehn haben, vielmehr dadurch gehindert und deprimirt, weshalb die Alten den Affekt animi perturbatio nannten. Wirklich gleicht der Intellekt der Spiegelfläche des Wassers, dieses selbst aber dem Willen, dessen Erschütterung daher die Reinheit jenes Spiegels und die Deutlichkeit seiner Bilder sogleich aufhebt. Der Organismus ist der Wille selbst, ist verkörperter, d. h. objektiv im Gehirn angeschauter Wille: deshalb werden durch die freudigen und überhaupt die rüstigen Affekte manche seiner Funktionen, wie Respiration, Blutumlauf, Gallenabsonderung, Muskelkraft, erhöht und beschleunigt. Der Intellekt hingegen ist die bloße Funktion des Gehirns, welches vom Organismus nur parasitisch genährt und getragen wird: deshalb muß jede Perturbation des Willens, und mit ihm des Organismus, die für sich bestehende und keine andern Bedürfnisse, als nur die der Ruhe und Nahrung kennende Funktion des Gehirns stören oder lähmen.

Dieser störende Einfluß der Thätigkeit des Willens auf den Intellekt ist aber nicht allein in den durch die Affekte herbeigeführten Perturbationen nachzuweisen, sondern ebenfalls in manchen andern, allmäligeren und daher anhaltenderen Verfälschungen des Denkens durch unsere Neigungen. Die Hoffnung läßt uns was wir wünschen, die Furcht was wir besorgen, als wahrscheinlich und nahe erblicken, und Beide vergrößern ihren [243] Gegenstand. Plato (nach Aelian, V. H., 13, 28) hat sehr schön die Hoffnung den Traum des Wachenden genannt. Ihr Wesen

liegt darin, daß der Wille seinen Diener, den Intellekt, wann dieser nicht vermag das Gewünschte herbeizuschaffen, nöthigt, es ihm wenigstens vorzumalen, überhaupt die Rolle des Tröſters zu übernehmen, seinen Herrn, wie die Amme das Kind, mit Mährchen zu beschwichtigen und diese aufzustutzen, daß sie Schein gewinnen; wobei nun der Intellekt seiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet ist, Gewalt anthun muß, indem er sich zwingt, Dinge, die weder wahr, noch wahrscheinlich, oft kaum möglich sind, seinen eigenen Gesetzen zuwider, für wahr zu halten, um nur den unruhigen und unbändigen Willen auf eine Weile zu beschwichtigen, zu beruhigen und einzuschläfern. Hier sieht man deutlich, wer Herr und wer Diener ist. — Wohl Manche mögen die Beobachtung gemacht haben, daß wenn eine für sie wichtige Angelegenheit mehrere Entwickelungen zuläßt, und sie nun diese alle, in ein, ihrer Meinung nach, vollständiges disjunktives Urtheil gebracht haben, dennoch der Ausgang ein ganz anderer und ihnen völlig unerwarteter wird: aber vielleicht werden sie nicht darauf geachtet haben, daß dieser dann fast immer der für sie ungünstigste war. Dies ist daraus zu erklären, daß, während ihr Intellekt die Möglichkeiten vollständig zu überschauen vermeinte, die schlimmste von allen ihm ganz unsichtbar blieb; weil der Wille sie gleichsam mit der Hand verdeckt hielt, d. h. den Intellekt so bemeisterte, daß er auf den allerschlimmsten Fall zu blicken gar nicht fähig war, obwohl dieser, da er wirklich wurde, auch wohl der wahrscheinlichste gewesen. Jedoch in entschieden melancholischen, oder aber durch diese nämliche Erfahrung gewitzigten Gemüthern kehrt sich der Hergang wohl auch um, indem hier die Besorgniß die Rolle spielt, welche dort die Hoffnung. Der erste Schein einer Gefahr versetzt sie in grundlose Angst. Fängt der Intellekt an, die Sachen zu untersuchen; so wird er als inkompetent, ja, als trügerischer Sophist abgewiesen, weil dem Herzen zu glauben sei, dessen Zagen jetzt geradezu als Argument für die Realität und Größe der Gefahr geltend gemacht wird. So darf dann der Intellekt die guten Gegengründe gar nicht suchen, welche er, sich selber überlassen, bald erkennen [244] würde; sondern wird genöthigt, sogleich den unglücklichsten Ausgang ihnen vorzustellen, wenn auch er selbst ihn kaum als möglich denken kann:

als reines Subjekt des Erkennens, welches das Korrelat der Idee ist, übrig bleibt.

Der durch alle jene Phänomene belegte, störende Einfluß des Willens auf den Intellekt, und dagegen die Zartheit und Hinfälligkeit dieses, vermöge deren er unfähig wird, richtig zu operiren, sobald der Wille irgendwie in Bewegung geräth, giebt uns also einen abermaligen Beweis davon, daß der Wille das Radikale unsers Wesens sei und mit ursprünglicher Gewalt wirke, während der Intellekt, als ein Hinzugekommenes und vielfach Bedingtes, nur sekundär und bedingterweise wirken kann.

Eine der dargelegten Störung und Trübung der Erkenntniß durch den Willen entsprechende, unmittelbare Störung dieses durch jene giebt es nicht: ja, wir können uns von einer solchen nicht wohl einen Begriff machen. Daß falsch aufgefaßte Motive den Willen irre leiten, wird Niemand dahin auslegen wollen; da dies ein Fehler des Intellekts in seiner eigenen Funktion ist, der rein auf seinem Gebiete begangen wird, und der Einfluß desselben auf den Willen ein völlig mittelbarer ist. Scheinbarer wäre es, die Unschlüssigkeit dahin zu ziehn, als bei welcher, durch den Widerstreit der Motive, die der Intellekt dem Willen vorhält, dieser in Stillstand geräth, also gehemmt ist. Allein bei näherer Betrachtung wird es sehr deutlich, daß die Ursache dieser Hemmung nicht in der Thätigkeit des Intellekts als solcher liegt, sondern ganz allein in den durch dieselbe vermittelten äußern Gegenständen, als welche dieses Mal zu dem hier betheiligten Willen gerade in dem Verhältniß stehn, daß sie ihn nach verschiedenen Richtungen mit ziemlich gleicher Stärke ziehn: diese eigentliche Ursache wirkt bloß durch den Intellekt, als das Medium der Motive, hindurch; wiewohl freilich nur unter der Voraussetzung, daß er scharf genug sei, die Gegenstände und ihre vielfachen Beziehungen genau aufzufassen. Unentschlossenheit, als Charakterzug, ist eben so sehr durch Eigenschaften des Willens, als des Intellekts bedingt. Aeußerst beschränkten Köpfen ist sie freilich nicht eigen; weil ihr schwacher Verstand sie theils nicht so vielfache Eigenschaften und Verhältnisse an den Dingen entdecken läßt, theils auch der Anstrengung des Nachdenkens und Grübelns über jene und demnächst über die muthmaaßlichen Folgen jedes Schrittes so wenig gewachsen ist, daß sie lieber nach dem [247]

ersten Eindrucke, oder nach irgend einer einfachen Verhaltungsregel, sich sofort entschließen. Das Umgekehrte hievon findet Statt bei Leuten von bedeutendem Verstande: sobald daher bei diesen eine zarte Vorsorge für das eigene Wohl, d. h. ein sehr empfindlicher Egoismus, der durchaus nicht zu kurz kommen und stets geborgen seyn will, hinzukommt; so führt dies eine gewisse Aengstlichkeit bei jedem Schritt und dadurch die Unentschlossenheit herbei. Diese Eigenschaft deutet also durchaus nicht auf Mangel an Verstand, wohl aber an Muth. Sehr eminente Köpfe jedoch übersehn die Verhältnisse und deren wahrscheinliche Entwickelungen mit solcher Schnelligkeit und Sicherheit, daß sie, wenn nur noch von einigem Muth unterstützt, dadurch diejenige rasche Entschlossenheit und Festigkeit erlangen, welche sie befähigt, eine bedeutende Rolle in den Welthändeln zu spielen, falls Zeit und Umstände hiezu Gelegenheit bieten.

Die einzige entschiedene, unmittelbare Hemmung und Störung, die der Wille vom Intellekt als solchem erleiden kann, möchte wohl die ganz exceptionelle seyn, welche die Folge einer abnorm überwiegenden Entwickelung des Intellekts, also derjenigen hohen Begabung ist, die man als Genie bezeichnet. Eine solche nämlich ist der Energie des Charakters und folglich der Thatkraft entschieden hinderlich. Daher eben sind es nicht die eigentlich großen Geister, welche die historischen Charaktere abgeben, indem sie, die Masse der Menschheit zu lenken und zu beherrschen fähig, die Welthändel durchkämpften; sondern hiezu taugen Leute von viel geringerer Kapacität des Geistes, aber großer Festigkeit, Entschiedenheit und Beharrlichkeit des Willens, wie sie bei sehr hoher Intelligenz gar nicht bestehn kann; bei welcher demnach wirklich der Fall eintritt, daß der Intellekt den Willen direkt hemmt.

6) Im Gegensatz der dargelegten Hindernisse und Hemmungen, welche der Intellekt vom Willen erleidet, will ich jetzt an einigen Beispielen zeigen, wie, auch umgekehrt, die Funktionen des Intellekts durch den Antrieb und Sporn des Willens bisweilen befördert und erhöht werden; damit wir auch hieran die primäre Natur des Einen und die sekundäre des Andern erkennen, und sichtbar werde, daß der Intellekt zum Willen im Verhältnisse eines Werkzeuges steht. [248]

Sporn das Pferd über das natürliche Maaß seiner Kräfte hinaus treibt.

Eben so wird auch das Gedächtniß durch den Drang des Willens gesteigert. Selbst wenn es sonst schwach ist, bewahrt es vollkommen was für die herrschende Leidenschaft Werth hat. Der Verliebte vergißt keine ihm günstige Gelegenheit, der Ehrgeizige keinen Umstand, der zu seinen Plänen paßt, der Geizige nie den erlittenen Verlust, der Stolze nie die erlittene Ehrenkränkung, der Eitele behält jedes Wort des Lobes und auch die kleinste ihm widerfahrene Auszeichnung. Auch Dies erstreckt sich auf die Thiere: das Pferd bleibt vor dem Wirthshause stehn, in welchem es längst ein Mal gefüttert worden: Hunde haben ein treffliches Gedächtniß für alle Gelegenheiten, Zeiten und Orte, die gute Bissen abgeworfen haben; und Füchse für die verschiedenen Verstecke, in denen sie einen Raub niedergelegt haben.

Zu feineren Bemerkungen in dieser Hinsicht giebt die Selbstbeobachtung Gelegenheit. Bisweilen ist mir, durch eine Störung, ganz entfallen, worüber ich soeben nachdachte, oder sogar, welche Nachricht es gewesen, die mir soeben zu Ohren gekommen war. Hatte nun die Sache irgendwie ein auch noch so entferntes, persönliches Interesse; so ist von der Einwirkung, die sie dadurch auf den Willen hatte, der Nachklang geblieben: ich bin mir nämlich noch genau bewußt, wie weit sie mich angenehm, oder unangenehm afficirte, und auch auf welche specielle Weise dies geschah, nämlich ob sie, wenn auch in schwachem Grade, mich kränkte, oder ängstigte, oder erbitterte, oder betrübte, oder aber die diesen entgegengesetzten Affektionen hervorrief. Also bloß die Beziehung der Sache auf meinen Willen hat sich, nachdem sie selbst mir entschwunden ist, im Gedächtniß erhalten, und oft wird diese nun wieder der Leitfaden, um auf die Sache selbst zurückzukommen. Auf analoge Art wirkt bisweilen auf uns der Anblick eines Menschen, indem wir uns nur im Allgemeinen erinnern, mit ihm zu thun gehabt zu haben, ohne jedoch zu wissen, wo, wann und was es gewesen, noch wer er sei; hingegen ruft sein
[250] Anblick noch ziemlich genau die Empfindung zurück, welche ehemals seine Angelegenheit in uns erregt hat, nämlich ob sie unangenehm oder angenehm, auch in welchem Grad und in welcher Art sie es gewesen: also bloß den Anklang des Willens hat

das Gedächtniß aufbewahrt, nicht aber Das, was ihn hervorrief. Man könnte Das, was diesem Hergange zum Grunde liegt, das Gedächtniß des Herzens nennen: dasselbe ist viel intimer, als das des Kopfes. Im Grunde jedoch geht es mit dem Zusammenhange Beider so weit, daß, wenn man der Sache tief nachdenkt, man zu dem Ergebniß gelangen wird, daß das Gedächtniß überhaupt der Unterlage eines Willens bedarf, als eines Anknüpfungspunktes, oder vielmehr eines Fadens, auf welchen sich die Erinnerungen reihen, und der sie fest zusammenhält, oder daß der Wille gleichsam der Grund ist, auf welchem die einzelnen Erinnerungen kleben, und ohne den sie nicht haften könnten; und daß daher an einer reinen Intelligenz, d. h. an einem bloß erkennenden und ganz willenlosen Wesen, sich ein Gedächtniß nicht wohl denken läßt. Demnach ist die oben dargelegte Steigerung des Gedächtnisses durch den Sporn der herrschenden Leidenschaft nur der höhere Grad Dessen, was bei allem Behalten und Erinnern Statt findet; indem dessen Basis und Bedingung stets der Wille ist. — Also auch an allem Diesen wird sichtbar, wie sehr viel innerlicher uns der Wille ist, als der Intellekt. Dies zu bestätigen können auch noch folgende Thatsachen dienen.

Der Intellekt gehorcht oft dem Willen: z. B. wenn wir uns auf etwas besinnen wollen, und dies nach einiger Anstrengung gelingt: — eben so, wenn wir jetzt etwas genau und bedächtig überlegen wollen, u. dgl. m. Bisweilen wieder versagt der Intellekt dem Willen den Gehorsam, z. B. wenn wir vergebens uns auf etwas zu fixiren streben, oder wenn wir vom Gedächtniß etwas ihm Anvertrautes vergeblich zurückfordern: der Zorn des Willens gegen den Intellekt, bei solchen Anlässen, macht sein Verhältniß zu diesem und die Verschiedenheit Beider sehr kenntlich. Sogar bringt der durch diesen Zorn gequälte Intellekt das von ihm Verlangte bisweilen nach Stunden, oder gar am folgenden Morgen, ganz unerwartet und zur Unzeit, diensteifrig nach. — Hingegen gehorcht eigentlich nie der Wille dem Intellekt; sondern dieser ist bloß der Ministerrath jenes Souverains: er legt ihm allerlei vor, wonach dieser erwählt was seinem Wesen [251] gemäß ist, wiewohl sich dabei mit Nothwendigkeit bestimmend; weil dies Wesen unveränderlich fest steht und die Motive jetzt vorliegen. Darum eben ist keine Ethik möglich, die den Willen

selbst modelte und besserte. Denn jede Lehre wirkt bloß auf die Erkenntniß: diese aber bestimmt nie den Willen selbst, d. h. den Grund-Charakter des Wollens, sondern bloß dessen Anwendung auf die vorliegenden Umstände. Eine berichtigte Erkenntniß kann das Handeln nur in so weit modificiren, als sie die dem Willen zugänglichen Objekte seiner Wahl genauer nachweist und richtiger beurtheilen läßt; wodurch er nunmehr sein Verhältniß zu den Dingen richtiger ermißt, deutlicher sieht, was er will, und demzufolge dem Irrthum bei der Wahl weniger unterworfen ist. Aber über das Wollen selbst, über die Hauptrichtung, oder die Grundmaxime desselben hat der Intellekt keine Macht. Zu glauben, daß die Erkenntniß wirklich und von Grund aus den Willen bestimme, ist wie glauben, daß die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das primum mobile seiner Schritte sei. — Wer, durch Erfahrung oder fremde Ermahnung belehrt, einen Grundfehler seines Charakters erkennt und beklagt, faßt wohl den festen und redlichen Vorsatz, sich zu bessern und ihn abzulegen: trotz Dem aber erhält, bei nächster Gelegenheit, der Fehler freien Lauf. Neue Reue, neuer Vorsatz, neues Vergehn. Wann dies einige Male so durchgemacht ist, wird er inne, daß er sich nicht bessern kann, daß der Fehler in seiner Natur und Persönlichkeit liegt, ja, mit dieser Eins ist. Jetzt wird er seine Natur und Persönlichkeit mißbilligen und verdammen, ein schmerzliches Gefühl haben, welches bis zur Gewissenspein steigen kann: aber jene zu ändern vermag er nicht. Hier sehn wir Das, was verdammt, und Das, was verdammt wird, deutlich auseinandertreten: wir sehn Jenes, als ein bloß theoretisches Vermögen, den zu lobenden und daher wünschenswerthen Lebenswandel vorzeichnen und aufstellen; das Andere aber, als ein Reales und unabänderlich Vorhandenes, Jenem zum Trotz, einen ganz andern Gang gehn; und dann wieder das Erste mit ohnmächtigen Klagen über die Beschaffenheit des Andern zurückbleiben, mit welchem es sich durch eben diese Betrübniß wieder identificirt. Wille und Intellekt treten hier sehr deutlich auseinander. Dabei zeigt sich der Wille als [252] das Stärkere, Unbezwingbare, Unveränderliche, Primitive, und zugleich auch als das Wesentliche, darauf es ankommt; indem der Intellekt die Fehler desselben bejammert und keinen Trost findet an der Richtigkeit der Erkenntniß, als seiner eigenen Funktion.

Dieſer zeigt ſich alſo als ganz ſekundär, nämlich theils als Zuſchauer fremder Thaten, die er mit ohnmächtigem Lobe und Tadel begleitet, und theils als von außen beſtimmbar, indem er, durch die Erfahrung belehrt, ſeine Vorſchriften abfaßt und ändert. Specielle Erläuterungen dieſes Gegenſtandes findet man in den Parergis, Bd. 2, § 118. — Demgemäß wird auch, bei der Vergleichung unſerer Denkungsart in verſchiedenen Lebensaltern, ſich uns ein ſonderbares Gemiſch von Beharrlichkeit und Veränderlichkeit darbieten. Einerſeits iſt die moraliſche Tendenz des Mannes und Greiſes noch die ſelbe, welche die des Knaben war: andererſeits iſt ihm Vieles ſo entfremdet, daß er ſich nicht mehr kennt und ſich wundert, wie er einſt Dieſes und Jenes thun oder ſagen gekonnt. In der erſten Lebenshälfte lacht meiſtens das Heute über das Geſtern, ja ſieht wohl gar verächtlich darauf hinab; in der zweiten hingegen mehr und mehr mit Neid darauf zurück. Bei näherer Unterſuchung aber wird man finden, daß das Veränderliche der Intellekt war, mit ſeinen Funktionen der Einſicht und Erkenntniß, als welche, täglich neuen Stoff von außen ſich aneignend, ein ſtets verändertes Gedankenſyſtem darſtellen; während zudem auch er ſelbſt, mit dem Aufblühen und Welken des Organismus, ſteigt und ſinkt. Als das Unabänderliche im Bewußtſeyn hingegen weiſt ſich gerade die Baſis deſſelben aus, der Wille, alſo die Neigungen, Leidenſchaften, Affekte, der Charakter; wobei jedoch die Modifikationen in Rechnung zu bringen ſind, welche von den körperlichen Fähigkeiten zum Genuſſe und hiedurch vom Alter abhängen. So z. B. wird die Gier nach ſinnlichem Genuß im Knabenalter als Naſchhaftigkeit auftreten, im Jünglings- und Mannesalter als Hang zur Wolluſt, und im Greiſenalter wieder als Naſchhaftigkeit.

7) Wenn, der allgemeinen Annahme gemäß, der Wille aus der Erkenntniß hervorgienge, als ihr Reſultat oder Produkt; ſo müßte, wo viel Wille iſt, auch viel Erkenntniß, Einſicht, Verſtand ſeyn. Dem iſt aber ganz und gar nicht ſo: vielmehr finden wir, in vielen Menſchen, einen ſtarken, d. h. entſchiedenen, entſchloſſenen, beharrlichen, unbiegſamen, eigenſinnigen und heftigen [253] Willen, verbunden mit einem ſehr ſchwachen und unfähigen Verſtande; wodurch eben wer mit ihnen zu thun hat zur Verzweiflung gebracht wird, indem ihr Wille allen Gründen und Vorſtellungen unzugänglich bleibt und ihm nicht beizukommen iſt; ſo daß er gleichſam in einem Sack ſteckt, von wo aus er blindlings will. Die Thiere haben, bei oft heftigem, oft ſtarrſinnigem Willen, noch viel weniger Verſtand; die Pflanzen endlich bloßen Willen, ohne alle Erkenntniß.

Entſpränge das Wollen bloß aus der Erkenntniß; ſo müßte unſer Zorn ſeinem jedesmaligen Anlaß, oder wenigſtens unſerm Verſtändniß deſſelben, genau angemeſſen ſeyn; indem auch er nichts weiter, als das Reſultat der gegenwärtigen Erkenntniß wäre. So fällt es aber ſehr ſelten aus: vielmehr geht der Zorn meiſtens weit über den Anlaß hinaus. Unſer Wüthen und Raſen, der furor brevis, oft bei geringen Anläſſen und ohne Irrthum hinſichtlich derſelben, gleicht dem Toben eines böſen Dämons, welcher, eingeſperrt, nur auf die Gelegenheit wartete, losbrechen zu dürfen, und nun jubelt ſie gefunden zu haben. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn der Grund unſers Weſens ein Erkennendes und das Wollen ein bloßes Reſultat der Erkenntniß wäre: denn wie käme in das Reſultat, was nicht in den Elementen deſſelben lag? Kann doch die Konkluſion nicht mehr enthalten, als die Prämiſſen. Der Wille zeigt ſich alſo auch hier als ein von der Erkenntniß ganz verſchiedenes Weſen, welches ſich ihrer nur zur Kommunikation mit der Außenwelt bedient, dann aber den Geſetzen ſeiner eigenen Natur folgt, ohne von jener mehr als den Anlaß zu nehmen.

Der Intellekt, als bloßes Werkzeug des Willens, iſt von ihm ſo verſchieden, wie der Hammer vom Schmidt. So lange, bei einer Unterredung, der Intellekt allein thätig iſt, bleibt ſolche kalt. Es iſt faſt als wäre der Menſch ſelbſt nicht dabei. Auch kann er dann ſich eigentlich nicht kompromittiren, ſondern höchſtens blamiren. Erſt wann der Wille ins Spiel kommt, iſt der Menſch wirklich dabei: jetzt wird er warm, ja, es geht oft heiß her. Immer iſt es der Wille, dem man die Lebenswärme zuſchreibt: hingegen ſagt man der kalte Verſtand, oder eine Sache kalt unterſuchen, d. h. ohne Einfluß des Willens denken. — [254] Verſucht man das Verhältniß umzukehren und den Willen als Werkzeug des Intellekts zu betrachten; ſo iſt es, als machte man den Schmidt zum Werkzeug des Hammers.

Nichts iſt verdrießlicher, als wenn man, mit Gründen und

Auseinandersetzungen gegen einen Menschen streitend, sich alle Mühe giebt, ihn zu überzeugen, in der Meinung, es bloß mit seinem Verstande zu thun zu haben, — und nun endlich entdeckt, daß er nicht verstehn will; daß man also es mit seinem Willen zu thun hatte, welcher sich der Wahrheit verschließt und muthwillig Mißverständnisse, Schikanen und Sophismen ins Feld stellt, sich hinter seinem Verstande und dessen vorgeblichem Nichteinsehn verschanzend. Da ist ihm freilich so nicht beizukommen: denn Gründe und Beweise, gegen den Willen angewandt, sind wie die Stöße eines Hohlspiegelphantoms gegen einen festen Körper. Daher auch der so oft wiederholte Ausspruch: Stat pro ratione voluntas. — Belege zu dem Gesagten liefert das gemeine Leben zur Genüge. Aber auch auf dem Wege der Wissenschaften sind sie leider zu finden. Die Anerkennung der wichtigsten Wahrheiten, der seltensten Leistungen, wird man vergeblich von Denen erwarten, die ein Interesse haben, sie nicht gelten zu lassen, welches nun entweder daraus entspringt, daß solche Dem widersprechen, was sie selbst täglich lehren, oder daraus, daß sie es nicht benutzen und nachlehren dürfen, oder, wenn auch dies Alles nicht, schon weil allezeit die Losung der Mediokren seyn wird: Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs; wie Helvetius den Ausspruch der Epheser, in Cicero's fünftem Tuskulanischen Buche (c. 36), allerliebst wiedergegeben hat; oder, wie ein Spruch des Abyssiniers Fit Arari es giebt: „Der Demant ist unter den Quarzen verfehmt". Wer also von dieser stets zahlreichen Schaar eine gerechte Würdigung seiner Leistungen erwartet, wird sich sehr getäuscht finden und vielleicht ihr Betragen eine Weile gar nicht begreifen können; bis auch er endlich dahinter kommt, daß, während er sich an die Erkenntniß wendete, er es mit dem Willen zu thun hatte, also ganz in dem oben beschriebenen Fall sich befindet, ja, eigentlich Dem gleicht, der seine Sache vor einem Gerichte führt, dessen Beisitzer sämmtlich bestochen sind. In einzelnen Fällen jedoch wird er davon, daß ihr Wille, nicht ihre Einsicht, ihm entgegenstand, sogar den vollgültigsten Beweis [255] erhalten: wenn nämlich Einer und der Andere von ihnen sich zum Plagiat entschließt. Da wird er mit Erstaunen sehn, wie feine Kenner sie sind, welchen richtigen Takt sie für fremdes Verdienst haben und wie treffend sie das Beste herauszufinden wissen; den Sperlingen gleich, welche die reifsten Kirschen nicht verfehlen. —

Das Widerspiel des hier dargestellten siegreichen Widerstrebens des Willens gegen die Erkenntniß tritt ein, wenn man, bei der Darlegung seiner Gründe und Beweise, den Willen der Angeredeten für sich hat: da ist Alles gleich überzeugt, da sind alle Argumente schlagend und die Sache ist sofort klar, wie der Tag. Das wissen die Volksredner. — Im einen, wie im andern Fall, zeigt sich der Wille als das Urkräftige, gegen welches der Intellekt nichts vermag.

8) Jetzt aber wollen wir die individuellen Eigenschaften, also Vorzüge und Fehler, einerseits des Willens und Charakters, andererseits des Intellekts, in Betrachtung nehmen, um auch an ihrem Verhältniß zu einander und an ihrem relativen Werth die gänzliche Verschiedenheit beider Grundvermögen deutlich zu machen. Geschichte und Erfahrung lehren, daß Beide völlig unabhängig von einander auftreten. Daß die größte Trefflichkeit des Kopfes mit einer gleichen des Charakters nicht leicht im Verein gefunden wird, erklärt sich genugsam aus der unaussprechlich großen Seltenheit Beider; während ihre Gegentheile durchgängig an der Tagesordnung sind: daher man diese auch täglich im Verein antrifft. Inzwischen schließt man nie von einem vorzüglichen Kopf auf einen guten Willen, noch von diesem auf jenen, noch vom Gegentheil auf das Gegentheil: sondern jeder Unbefangene nimmt sie als völlig gesonderte Eigenschaften, deren Vorhandenseyn, jedes für sich, durch Erfahrung auszumachen ist. Große Beschränktheit des Kopfes kann mit großer Güte des Herzens zusammenbestehn, und ich glaube nicht, daß Balthasar Gracian (Discreto, p. 406) Recht hat zu sagen: No ay simple, que no sea malicioso (Es giebt keinen Tropf, der nicht boshaft wäre), obwohl er das Spanische Sprichwort: Nunca la necedad anduvo sin malicia (Nie geht die Dummheit ohne die Bosheit), für sich hat. Jedoch mag es seyn, daß manche Dumme, aus dem selben Grunde wie manche [256] Bucklichte, boshaft werden, nämlich aus Erbitterung über die von der Natur erlittene Zurücksetzung, und indem sie gelegentlich was ihnen an Verstande abgeht durch Heimtücke zu ersetzen vermeinen, darin einen kurzen Triumph suchend. Hieraus wird bei-

läufig auch begreiflich, warum, einem sehr überlegenen Kopfe gegenüber, fast Jeder leicht boshaft wird. Andererseits wieder stehn die Dummen sehr oft im Ruf besonderer Herzensgüte, der sich jedoch so selten bestätigt, daß ich mich habe wundern müssen, wie sie ihn erlangten, bis ich den Schlüssel dazu in Folgendem gefunden zu haben mir schmeicheln durfte. Jeder wählt, durch einen geheimen Zug bewogen, zu seinem nähern Umgange am liebsten Jemanden, dem er an Verstande ein wenig überlegen ist: denn nur bei diesem fühlt er sich behaglich; weil, nach Hobbes, omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso (de Cive, I, 5). Aus dem selben Grunde flieht Jeder Den, der ihm überlegen ist; weshalb Lichtenberg ganz richtig bemerkt: „Gewissen Menschen ist ein Mann von Kopf ein fataleres Geschöpf, als der deklarirteste Schurke": dem entsprechend sagt Helvetius: Les gens médiocres ont un instinct sûr et prompt, pour connaître et fuir les gens d'esprit; und Dr. Johnson versichert uns, daß there is nothing by which a man exasperates most people more, than by displaying a superior ability of brilliancy in conversation. They seem pleased at the time; but their envy makes them curse him at their hearts*) (Boswell; aet. anno 74). Um diese so allgemein und sorgfältig verhehlte Wahrheit noch schonungsloser an das Licht zu ziehn, füge ich Mercks, des berühmten Jugendfreundes Goethes, Ausdruck derselben hinzu, aus seiner Erzählung Lindor: „Er besaß Talente, die ihm die Natur gegeben und die er sich durch Kenntnisse erworben hatte, und diese brachten zuwege, daß er in den meisten Gesellschaften die werthen Anwesenden weit hinter sich ließ. Wenn das Publikum, in dem Moment von Augenweide an einem außerordentlichen [257] Menschen, diese Vorzüge auch hinunterschluckt, ohne sie gerade sogleich arg auszulegen; so bleibt doch ein gewisser Eindruck von dieser Erscheinung zurück, der, wenn er oft wiederholt wird, für

*) Durch nichts erbittert Einer die meisten Menschen mehr, als dadurch, daß er seine Ueberlegenheit in der Konversation zu glänzen an den Tag legt. Für den Augenblick scheinen sie Wohlgefallen daran zu haben: aber in ihrem Herzen verfluchen sie ihn, aus Neid.

Denjenigen, der daran Schuld ist, bei ernsthaften Gelegenheiten künftig unangenehme Folgen haben kann. Ohne daß sich es Jeder mit Bewußtseyn hinters Ohr schreibt, daß er dies Mal beleidigt war, so stellt er sich doch, bei einer Beförderung dieses Menschen, nicht ungern stummer Weise in den Weg." — Dieserhalb also isolirt große geistige Ueberlegenheit mehr, als alles Andere, und macht, wenigstens im Stillen, verhaßt. Das Gegentheil nun ist es, was die Dummen so allgemein beliebt macht; zumal da Mancher nur bei ihnen finden kann, was er, nach dem oben erwähnten Gesetze seiner Natur, suchen muß. Diesen wahren Grund einer solchen Zuneigung wird jedoch Keiner sich selber, geschweige Andern gestehn, und wird daher, als plausibeln Vorwand für dieselbe, seinem Auserwählten eine besondere Herzensgüte andichten, die, wie gesagt, höchst selten und nur zufällig ein Mal neben der geistigen Beschränktheit wirklich vorhanden ist. — Der Unverstand ist demnach keineswegs der Güte des Charakters günstig oder verwandt. Aber andererseits läßt sich nicht behaupten, daß der große Verstand dies sei: vielmehr ist ohne einen solchen noch kein Bösewicht im Großen gewesen. Ja sogar die höchste intellektuelle Eminenz kann zusammenbestehn mit der ärgsten moralischen Verworfenheit. Ein Beispiel hievon gab Bako von Verulam: undankbar, herrschsüchtig, boshaft und niederträchtig, gieng er endlich so weit, daß er, als Lord Großkanzler und höchster Richter des Reichs, sich bei Civilprocessen oft bestechen ließ: angeklagt vor seinen Pairs bekannte er sich schuldig, wurde von ihnen ausgestoßen aus dem Hause der Lords und zu vierzigtausend Pfund Strafe, nebst Einsperrung in den Tower verurtheilt. (Siehe die Recension der neuen Ausgabe der Werke Bako's in der Edinburgh Review, August 1837.) Deshalb nennt ihn auch Pope the wisest, brightest, meanest of mankind*). Essay on man, IV, 282. Ein ähnliches Beispiel liefert der Historiker Guicciardini, von welchem Rosini, in [258] den, seinem Geschichtsroman Luisa Strozzi beigegebenen, aus guten, gleichzeitigen Quellen geschöpften Notizie storiche sagt: Da coloro, che pongono l'ingegno e il sapere al di sopra di tutte le umane qualità, questo uomo sarà riguardato come

*) Den weisesten, glänzendesten, niederträchtigsten der Menschen.

fra i più grandi del suo secolo: ma da quelli, che reputano la virtù dovere andare innanzi a tutto, non potra esecrarsi abbastanza la sua memoria. Esso fu il più crudele fra i cittadini a perseguitare, uccidere e confinare etc.*)

Wenn nun von einem Menſchen geſagt wird: „er hat ein gutes Herz, wiewohl einen ſchlechten Kopf"; von einem andern aber: „er hat einen ſehr guten Kopf, jedoch ein ſchlechtes Herz"; ſo fühlt Jeder, daß beim Erſteren das Lob den Tadel weit überwiegt; beim Andern umgekehrt. Dem entſprechend ſehn wir, wenn Jemand eine ſchlechte Handlung begangen hat, ſeine Freunde und ihn ſelbſt bemüht, die Schuld vom Willen auf den Intellekt zu wälzen und Fehler des Herzens für Fehler des Kopfes auszugeben; ſchlechte Streiche werden ſie Verirrungen nennen, werden ſagen, es ſei bloßer Unverſtand geweſen, Unüberlegtheit, Leichtſinn, Thorheit; ja, ſie werden zur Noth Paroxysmus, momentane Geiſtesſtörung und, wenn es ein ſchweres Verbrechen betrifft, ſogar Wahnſinn vorſchützen, um nur den Willen von der Schuld zu befreien. Und eben ſo wir ſelbſt, wenn wir einen Unfall oder Schaden verurſacht haben, werden, vor Andern und vor uns ſelbſt, ſehr gern unſere stultitia anklagen, um nur dem Vorwurf der malitia auszuweichen. Dem entſprechend iſt, bei gleich ungerechtem Urtheil des Richters, der Unterſchied, ob er geirrt habe, oder beſtochen geweſen ſei, ſo himmelweit. Alles Dieſes bezeugt genugſam, daß der Wille allein das Wirkliche und das Weſentliche, der Kern des Menſchen iſt, der Intellekt aber bloß ſein Werkzeug, welches immerhin fehlerhaft ſeyn mag, ohne daß er dabei betheiligt wäre. Die Anklage des Unverſtandes iſt, vor dem moraliſchen Richterſtuhle, ganz und gar keine; [259] vielmehr giebt ſie hier ſogar Privilegien. Und eben ſo vor den weltlichen Gerichten iſt es, um einen Verbrecher von aller Strafe zu befreien, überall hinreichend, daß man die Schuld von ſeinem

*) Von Denen, welche Geiſt und Gelehrſamkeit über alle andern menſchlichen Eigenſchaften ſtellen, wird dieſer Mann den größeſten ſeines Jahrhunderts beigezählt werden: aber von Denen, welche die Tugend allem Andern vorgehn laſſen, wird ſein Andenken nie genug verflucht werden können. Er war der grauſamſte unter den Bürgern, im Verfolgen, Tödten und Verbannen.

Willen auf ſeinen Intellekt wälze, indem man entweder unvermeidlichen Irrthum, oder Geiſtesſtörung nachweiſt: denn da hat es nicht mehr auf ſich, als wenn Hand oder Fuß wider Willen ausgeglitten wären. Dies habe ich ausführlich erörtert in dem meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens beigegebenen Anhang „über die intellektuelle Freiheit", wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, hier verweiſe.

Ueberall berufen ſich Die, welche irgend eine Leiſtung zu Tage fördern, im Fall ſolche ungenügend ausfällt, auf ihren guten Willen, an dem es nicht gefehlt habe. Hiedurch glauben ſie das Weſentliche, das, wofür ſie eigentlich verantwortlich ſind, und ihr eigentliches Selbſt ſicher zu ſtellen: das Unzureichende der Fähigkeiten hingegen ſehn ſie an als den Mangel an einem tauglichen Werkzeug.

Iſt Einer dumm, ſo entſchuldigt man ihn damit, daß er nicht dafür kann: aber wollte man Den, der ſchlecht iſt, eben damit entſchuldigen; ſo würde man ausgelacht werden. Und doch iſt das Eine, wie das Andere, angeboren. Dies beweiſt, daß der Wille der eigentliche Menſch iſt, der Intellekt bloß ſein Werkzeug.

Immer alſo iſt es nur unſer Wollen was als von uns abhängig, d. h. als Aeußerung unſers eigentlichen Weſens betrachtet wird und wofür man uns daher verantwortlich macht. Dieſerhalb eben iſt es abſurd und ungerecht, wenn man uns für unſern Glauben, alſo für unſere Erkenntniß, zur Rede ſtellen will: denn wir ſind genöthigt dieſe, obſchon ſie in uns waltet, anzuſehn als etwas, das ſo wenig in unſerer Gewalt ſteht, wie die Vorgänge der Außenwelt. Auch hieran alſo wird deutlich, daß der Wille allein das Innere und Eigene des Menſchen iſt, der Intellekt hingegen, mit ſeinen, geſetzmäßig wie die Außenwelt vor ſich gehenden Operationen, zu jenem ſich als ein Aeußeres, ein bloßes Werkzeug verhält.

Hohe Geiſtesgaben hat man allezeit angeſehn als ein Geſchenk der Natur, oder der Götter: eben deshalb hat man ſie [260] Gaben, Begabung, ingenii dotes, gifts (a man highly gifted) genannt, ſie betrachtend als etwas vom Menſchen ſelbſt Verſchiedenes, ihm durch Begünſtigung Zugefallenes. Nie hingegen hat man es mit den moraliſchen Vorzügen, obwohl auch ſie ange-

boren sind, eben so genommen: vielmehr hat man diese stets angesehn als etwas vom Menschen selbst Ausgehendes, ihm wesentlich Angehöriges, ja, sein eigenes Selbst Ausmachendes. Hieraus nun folgt abermals, daß der Wille das eigentliche Wesen des Menschen ist, der Intellekt hingegen sekundär, ein Werkzeug, eine Ausstattung.

Diesem entsprechend verheißen alle Religionen für die Vorzüge des Willens, oder Herzens, einen Lohn jenseit des Lebens, in der Ewigkeit; keine aber für die Vorzüge des Kopfes, des Verstandes. Die Tugend erwartet ihren Lohn in jener Welt; die Klugheit hofft ihn in dieser; das Genie weder in dieser, noch in jener: es ist sein eigener Lohn. Demnach ist der Wille der ewige Theil, der Intellekt der zeitliche.

Verbindung, Gemeinschaft, Umgang zwischen Menschen, gründet sich, in der Regel, auf Verhältnisse, die den Willen, selten auf solche, die den Intellekt betreffen: die erstere Art der Gemeinschaft kann man die materiale, die andere die formale nennen. Jener Art sind die Bande der Familie und Verwandtschaft, ferner alle auf irgend einem gemeinschaftlichen Zwecke, oder Interesse, wie das des Gewerbes, Standes, der Korporation, Partei, Faktion u. s. w. beruhenden Verbindungen. Bei diesen nämlich kommt es bloß auf die Gesinnung, die Absicht an; wobei die größte Verschiedenheit der intellektuellen Fähigkeiten und ihrer Ausbildung bestehn kann. Daher kann Jeder mit Jedem nicht nur in Frieden und Einigkeit leben, sondern auch zum gemeinsamen Wohl Beider mit ihm zusammen wirken und ihm verbündet seyn. Auch die Ehe ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Anders aber verhält es sich mit der bloß formalen Gemeinschaft, als welche nur Gedankenaustausch bezweckt: diese verlangt eine gewisse Gleichheit der intellektuellen Fähigkeiten und der Bildung. Große Unterschiede hierin setzen zwischen Mensch und Mensch eine unübersteigbare Kluft: eine solche liegt z. B. zwischen einem großen Geist und einem Dummkopf, zwischen einem Gelehrten und einem Bauern, zwischen einem Hofmann und einem Matrosen. Dergleichen heterogene Wesen haben daher [261] Mühe sich zu verständigen, so lange es auf die Mittheilung von Gedanken, Vorstellungen und Ansichten ankommt. Nichtsdestoweniger kann enge materiale Freundschaft zwischen ihnen Statt

finden, und sie können treu Verbündete, Verschworene und Verpflichtete seyn. Denn in Allem, was allein den Willen betrifft, wohin Freundschaft, Feindschaft, Redlichkeit, Treue, Falschheit, und Verrath gehört, sind sie völlig homogen, aus dem selben Teig geformt, und weder Geist noch Bildung machen darin einen Unterschied: ja, oft beschämt hier der Rohe den Gelehrten, der Matrose den Hofmann. Denn bei den verschiedensten Graden der Bildung bestehn die selben Tugenden und Laster, Affekte und Leidenschaften, und, wenn auch in ihren Aeußerungen etwas modificirt, erkennen sie sich doch, selbst in den heterogensten Individuen sehr bald gegenseitig, wonach die gleichgesinnten zusammentreten, die entgegengesetzten sich anfeinden.

Glänzende Eigenschaften des Geistes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung: diese bleibt den moralischen, den Eigenschaften des Charakters, vorbehalten. Zu seinem Freunde wird wohl Jeder lieber den Redlichen, den Gutmüthigen, ja selbst den Gefälligen, Nachgiebigen und leicht Beistimmenden wählen, als den bloß Geistreichen. Vor Diesem wird sogar durch unbedeutende, zufällige, äußere Eigenschaften, welche gerade der Neigung eines Andern entsprechen, Mancher den Vorzug gewinnen. Nur wer selbst viel Geist hat, wird den Geistreichen zu seiner Gesellschaft wünschen; seine Freundschaft hingegen wird sich nach den moralischen Eigenschaften richten: denn auf diesen beruht seine eigentliche Hochschätzung eines Menschen, in welcher ein einziger guter Charakterzug große Mängel des Verstandes bedeckt und auslischt. Die erkannte Güte eines Charakters macht uns geduldig und nachgiebig gegen Schwächen des Verstandes, wie auch gegen die Stumpfheit und das kindische Wesen des Alters. Ein entschieden edler Charakter, bei gänzlichem Mangel intellektueller Vorzüge und Bildung, steht da, wie Einer, dem nichts abgeht; hingegen wird der größte Geist, wenn mit starken moralischen Fehlern behaftet, noch immer tadelhaft erscheinen. — Denn wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blaß und unscheinbar werden, so wird Geist, ja Genie, und ebenfalls die Schönheit, [262] überstrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. Wo diese in hohem Grade hervortritt, kann sie den Mangel jener Eigenschaften so sehr ersetzen, daß man solche vermißt zu haben sich schämt. Sogar der beschränkteste Verstand, wie auch die grot-

teske Häßlichkeit, werden, sobald die ungemeine Güte des Herzens sich in ihrer Begleitung kund gethan, gleichsam verklärt, umstrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit spricht, vor der jede andere verstummen muß. Denn die Güte des Herzens ist eine transscendente Eigenschaft, gehört einer über dieses Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder andern Vollkommenheit inkommensurabel. Wo sie in hohem Grade vorhanden ist, macht sie das Herz so groß, daß es die Welt umfaßt, so daß jetzt Alles in ihm, nichts mehr außerhalb liegt; da sie ja alle Wesen mit dem eigenen identificirt. Alsdann verleiht sie auch gegen Andere jene gränzenlose Nachsicht, die sonst Jeder nur sich selber widerfahren läßt. Ein solcher Mensch ist nicht fähig, sich zu erzürnen: sogar wenn etwan seine eigenen, intellektuellen oder körperlichen Fehler den boshaften Spott und Hohn Anderer hervorgerufen haben, wirft er, in seinem Herzen, nur sich selber vor, zu solchen Aeußerungen der Anlaß gewesen zu seyn, und fährt daher, ohne sich Zwang anzuthun, fort, Jene auf das liebreichste zu behandeln, zuversichtlich hoffend, daß sie von ihrem Irrthum hinsichtlich seiner zurückkommen und auch in ihm sich selber wiedererkennen werden. — Was ist dagegen Witz und Genie? was Bako von Verulam?

Auf das selbe Ergebniß, welches wir hier aus der Betrachtung unserer Schätzung Anderer erhalten haben, führt auch die der Schätzung des eigenen Selbst. Wie ist doch die in moralischer Hinsicht eintretende Selbstzufriedenheit so grundverschieden von der in intellektualer Hinsicht! Die erstere entsteht, indem wir, beim Rückblick auf unsern Wandel, sehn, daß wir mit schweren Opfern Treue und Redlichkeit geübt, daß wir Manchem geholfen, Manchem verziehen haben, besser gegen Andere gewesen sind, als diese gegen uns, so daß wir mit König Lear sagen dürfen: „Ich bin ein Mann, gegen den mehr gesündigt worden, als er gesündigt hat"; und vollends wenn vielleicht gar irgend eine edle That in unserer Rückerinnerung glänzt! Ein tiefer Ernst wird die stille Freude begleiten, die eine solche Musterung uns giebt: und wenn wir dabei Andere gegen uns zurückstehn sehn; so wird uns dies in keinen Jubel versetzen, vielmehr werden wir es bedauern und werden aufrichtig wünschen, sie wären alle wie wir. — Wie ganz anders wirkt hingegen die [263]

Erkenntniß unserer intellektuellen Ueberlegenheit! Ihr Grundbaß ist ganz eigentlich der oben angeführte Ausspruch des Hobbes: Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso. Uebermüthige, triumphirende Eitelkeit, stolzes, höhnisches Herabsehn auf Andere, wonnevoller Kitzel des Bewußtseyns entschiedener und bedeutender Ueberlegenheit, dem Stolz auf körperliche Vorzüge verwandt, — das ist hier das Ergebniß. — Dieser Gegensatz zwischen beiden Arten der Selbstzufriedenheit zeigt an, daß die eine unser wahres, inneres und ewiges Wesen, die andere einen mehr äußerlichen, nur zeitlichen, ja fast nur körperlichen Vorzug betrifft. Ist doch in der That der Intellekt die bloße Funktion des Gehirns, der Wille hingegen Das, dessen Funktion der ganze Mensch, seinem Seyn und Wesen nach, ist.

Erwägen wir, nach außen blickend, daß ὁ βιος βραχυς, ἡ δε τεχνη μακρα (vita brevis, ars longa), und betrachten, wie die größten und schönsten Geister, oft wann sie kaum den Gipfel ihrer Leistungsfähigkeit erreicht haben, imgleichen große Gelehrte, wann sie eben erst zu einer gründlichen Einsicht ihrer Wissenschaft gelangt sind, vom Tode hinweggerafft werden; so bestätigt uns auch Dieses, daß der Sinn und Zweck des Lebens kein intellektualer, sondern ein moralischer ist.

Der durchgreifende Unterschied zwischen den geistigen und den moralischen Eigenschaften giebt sich endlich auch dadurch zu erkennen, daß der Intellekt höchst bedeutende Veränderungen durch die Zeit erleidet, während der Wille und Charakter von dieser unberührt bleibt. — Das Neugeborene hat noch gar keinen Gebrauch seines Verstandes, erlangt ihn jedoch, innerhalb der ersten zwei Monate, bis zur Anschauung und Apprehension der Dinge in der Außenwelt; welchen Vorgang ich in der Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben", S. 10 der zweiten Auflage, näher dargelegt habe. Diesem ersten und wichtigsten Schritte folgt viel langsamer, nämlich meistens erst im dritten [264] Jahre, die Ausbildung der Vernunft, bis zur Sprache und dadurch zum Denken. Dennoch bleibt die frühe Kindheit unwiderruflich der Albernheit und Dummheit preisgegeben: zunächst weil dem Gehirn noch die physische Vollendung fehlt, welche es, sowohl seiner Größe als seiner Textur nach, erst im siebenten Jahre

erreicht. Sodann aber ist zu seiner energischen Thätigkeit noch der Antagonismus des Genitalsystems erfordert; daher jene erst mit der Pubertät anfängt. Durch dieselbe aber hat alsdann der Intellekt erst die bloße Fähigkeit zu seiner psychischen Ausbildung erlangt: diese selbst kann allein durch Uebung, Erfahrung und Belehrung gewonnen werden. Sobald daher der Geist sich der kindischen Albernheit entwunden hat, geräth er in die Schlingen zahlloser Irrthümer, Vorurtheile, Chimären, mitunter von der absurdesten und krassesten Art, die er eigensinnig festhält, bis die Erfahrung sie ihm nach und nach entwindet, manche auch unvermerkt abhanden kommen: dieses Alles geschieht erst im Laufe vieler Jahre; so daß man ihm zwar die Mündigkeit bald nach dem zwanzigsten Jahre zugesteht, die vollkommene Reife jedoch erst ins vierzigste Jahr, das Schwabenalter, versetzt hat. Allein während diese psychische, auf Hülfe von außen beruhende Ausbildung noch im Wachsen ist, fängt die innere physische Energie des Gehirns bereits an wieder zu sinken. Diese nämlich hat, vermöge ihrer Abhängigkeit vom Blutandrang und der Einwirkung des Pulsschlages auf das Gehirn, und dadurch wieder vom Uebergewicht des arteriellen Systems über das venöse, wie auch von der frischen Zartheit der Gehirnfasern, zudem auch durch die Energie des Genitalsystems, ihren eigentlichen Kulminationspunkt um das dreißigste Jahr: schon nach dem fünfunddreißigsten wird eine leise Abnahme derselben merklich, die durch das allmälig herankommende Uebergewicht des venösen Systems über das arterielle, wie auch durch die immer fester und spröder werdende Konsistenz der Gehirnfasern, mehr und mehr eintritt und viel merklicher sein würde, wenn nicht andererseits die psychische Vervollkommnung, durch Uebung, Erfahrung, Zuwachs der Kenntnisse und erlangte Fertigkeit im Handhaben derselben, ihr entgegenwirkte; welcher Antagonismus glücklicherweise bis ins späte Alter fortdauert, indem mehr und mehr das Gehirn einem ausgespielten Instrumente zu vergleichen ist. Aber dennoch schreitet die Abnahme der ursprünglichen, ganz auf organischen Bedingungen beruhenden Energie des Intellekts zwar [265] langsam, aber unaufhaltsam weiter: das Vermögen ursprünglicher Konception, die Phantasie, die Bildsamkeit, das Gedächtniß, werden merklich schwächer, und so geht es Schritt vor Schritt ab-

wärts, bis hinab in das geschwätzige, gedächtnißlose, halb bewußtlose, endlich ganz kindische Alter.

Der Wille hingegen wird von allem diesem Werden, Wechsel und Wandel nicht mitgetroffen, sondern ist, vom Anfang bis zum Ende, unveränderlich der selbe. Das Wollen braucht nicht, wie das Erkennen, erlernt zu werden, sondern geht sogleich vollkommen von Statten. Das Neugeborene bewegt sich ungestüm, tobt und schreit: es will auf das heftigste; obschon es noch nicht weiß, was es will. Denn das Medium der Motive, der Intellekt, ist noch ganz unentwickelt: der Wille ist über die Außenwelt, wo seine Gegenstände liegen, im Dunkeln, und tobt jetzt wie ein Gefangener gegen die Wände und Gitter seines Kerkers. Doch allmälig wird es Licht: alsbald geben die Grundzüge des allgemeinen menschlichen Wollens und zugleich die hier vorhandene individuelle Modifikation derselben sich kund. Der schon hervortretende Charakter zeigt sich zwar erst in schwachen und schwankenden Zügen, wegen der mangelhaften Dienstleistung des Intellekts, der ihm die Motive vorzuhalten hat; aber für den aufmerksamen Beobachter kündigt er bald seine vollständige Gegenwart an, und in Kurzem wird sie unverkennbar. Die Charakterzüge treten hervor, welche für das ganze Leben bleibend sind: die Hauptrichtungen des Willens, die leicht erregbaren Affekte, die vorherrschende Leidenschaft, sprechen sich aus. Daher verhalten die Vorfälle in der Schule sich zu denen des künftigen Lebenslaufes meistens wie das stumme Vorspiel, welches dem im Hamlet bei Hofe aufzuführenden Drama vorhergeht und dessen Inhalt pantomimisch verkündet, zu diesem selbst. Keineswegs aber lassen sich eben so aus den im Knaben sich zeigenden intellektuellen Fähigkeiten die künftigen prognosticiren: vielmehr werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, in der Regel Flachköpfe; das Genie hingegen ist in der Kindheit oft von langsamen Begriffen und faßt schwer, eben weil es tief faßt. Diesem entspricht es, daß Jeder lachend und ohne Rückhalt die Albernheiten und Dummheiten seiner Kindheit erzählt, z. B. Goethe, wie er alles [266] Kochgeschirr zum Fenster hinausgeworfen (Dichtung und Wahrheit, Bd. 1, S. 7): denn man weiß, daß alles Dieses nur das Veränderliche betrifft. Hingegen die schlechten Züge, die boshaften und hinterlistigen Streiche seiner Jugend wird ein kluger

Mann nicht zum Beſten geben: denn er fühlt, daß ſie auch von ſeinem gegenwärtigen Charakter noch Zeugniß ablegen. Man hat mir erzählt, daß der Kranioſkop und Menſchenforſcher Gall, wann er mit einem ihm noch unbekannten Mann in Verbindung zu treten hatte, dieſen auf ſeine Jugendjahre und Jugendſtreiche zu ſprechen brachte, um, wo möglich, daraus die Züge ſeines Charakters ihm abzulauſchen; weil dieſer auch jetzt noch der ſelbe ſeyn mußte. Eben hierauf beruht es, daß, während wir auf die Thorheiten und den Unverſtand unſerer Jugendjahre gleichgültig, ja mit lächelndem Wohlgefallen zurückſehn, die ſchlechten Charakterzüge eben jener Zeit, die damals begangenen Bosheiten und Frevel, ſelbſt im ſpäten Alter als unauslöſchliche Vorwürfe daſtehn und unſer Gewiſſen beängſtigen. — Wie nun alſo der Charakter ſich fertig einſtellt, ſo bleibt er auch bis ins ſpäte Alter unverändert. Der Angriff des Alters, welcher die intellektuellen Kräfte allmälig verzehrt, läßt die moraliſchen Eigenſchaften unberührt. Die Güte des Herzens macht den Greis noch verehrt und geliebt, wann ſein Kopf ſchon die Schwächen zeigt, die ihn dem Kindesalter wieder zu nähern anfangen. Sanftmuth, Geduld, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Uneigennützigkeit, Menſchenfreundlichkeit u. ſ. w. erhalten ſich durch das ganze Leben und gehn nicht durch Altersſchwäche verloren: in jedem hellen Augenblick des abgelebten Greiſes treten ſie unvermindert hervor, wie die Sonne aus Winterwolken. Und andererſeits bleibt Bosheit, Tücke, Habſucht, Hartherzigkeit, Falſchheit, Egoismus und Schlechtigkeit jeder Art auch bis ins ſpäteſte Alter unvermindert. Wir würden Dem nicht glauben, ſondern ihn auslachen, der uns ſagte: „In frühern Jahren war ich ein boshafter Schurke, jetzt aber bin ich ein redlicher und edelmüthiger Mann.“ Recht ſchön hat daher Walter Scott in Nigels fortunes am alten Wucherer gezeigt, wie brennender Geiz, Egoismus und Unredlichkeit noch in voller Blüthe ſtehn, gleich den Giftpflanzen im Herbſt, und ſich noch heftig äußern, nachdem der Intellekt ſchon kindiſch geworden. Die einzigen Veränderungen, welche in unſern Neigungen vorgehn, ſind ſolche, welche unmittelbare Folgen der Abnahme [267] unſerer Körperkräfte und damit der Fähigkeiten zum Genießen ſind: ſo wird die Wolluſt der Völlerei Platz machen, die Prachtliebe dem Geiz, und die Eitelkeit der Ehrſucht; eben wie der Mann,

welcher, ehe er noch einen Bart hatte, einen falſchen anklebte, ſpäterhin ſeinen grau gewordenen Bart braun färben wird. Während alſo alle organiſchen Kräfte, die Muskelſtärke, die Sinne, das Gedächtniß, Witz, Verſtand, Genie, ſich abnutzen und im Alter ſtumpf werden, bleibt der Wille allein unverſehrt und unverändert: der Drang und die Richtung des Wollens bleibt die ſelbe. Ja, in manchen Stücken zeigt ſich im Alter der Wille noch entſchiedener: ſo, in der Anhänglichkeit am Leben, welche bekanntlich zunimmt; ſodann in der Feſtigkeit und Beharrlichkeit bei Dem, was er ein Mal ergriffen hat, im Eigenſinn; welches daraus erklärlich iſt, daß die Empfänglichkeit des Intellekts für andere Eindrücke und dadurch die Beweglichkeit des Willens durch hinzuſtröhmende Motive abgenommen hat: daher die Unverſöhnlichkeit des Zorns und Haſſes alter Leute:

> The young man's wrath is like light straw on fire;
> But like red-hot steel is the old man's ire. (Old Ballad.)*)

Aus allen dieſen Betrachtungen wird es dem tiefern Blicke unverkennbar, daß, während der Intellekt eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Phyſiſche, dem Verfall entgegengeht, der Wille hieran keinen Theil nimmt, als nur ſofern er Anfangs mit der Unvollkommenheit ſeines Werkzeuges, des Intellekts, und zuletzt wieder mit deſſen Abgenutztheit zu kämpfen hat, ſelbſt aber als ein Fertiges auftritt und unverändert bleibt, den Geſetzen der Zeit und des Werdens und Vergehns in ihr nicht unterworfen. Hiedurch alſo giebt er ſich als das Metaphyſiſche, nicht ſelbſt der Erſcheinungswelt Angehörige, zu erkennen.

9) Die allgemein gebrauchten und durchgängig ſehr wohl verſtandenen Ausdrücke Herz und Kopf ſind aus einem richtigen Gefühl des hier in Rede ſtehenden fundamentalen Unterſchiedes entſprungen; daher ſie auch treffend und bezeichnend ſind und in allen Sprachen ſich wiederfinden. Nec cor nec caput habet, [268] ſagt Seneka vom Kaiſer Klaudius. (Ludus de morte Claudii Caesaris, c. 8.) Mit vollem Recht iſt das Herz, dieſes primum mobile des thieriſchen Lebens, zum Symbol, ja zum

*) Dem Strohfeu'r gleich, iſt Jünglings Zorn nicht ſchlimm:
Rothglüh'ndem Eiſen gleicht des Alten Grimm.

Synonym des **Willens**, als des Urkerns unſerer Erſcheinung, gewählt worden und bezeichnet dieſen, im Gegenſatz des **Intellekts**, der mit dem **Kopf** geradezu identiſch iſt. Alles was, im weiteſten Sinne, Sache des **Willens** iſt, wie Wunſch, Leidenſchaft, Freude, Schmerz, Güte, Bosheit, auch was man unter „Gemüth" zu verſtehn pflegt, und was Homer durch φιλον ητορ ausdrückt, wird dem **Herzen** beigelegt. Demnach ſagt man: er hat ein ſchlechtes Herz; — er hängt ſein Herz an dieſe Sache; — es geht ihm vom Herzen; — es war ihm ein Stich ins Herz; — es bricht ihm das Herz; — ſein Herz blutet; — das Herz hüpft vor Freude; — wer kann dem Menſchen ins Herz ſehn? — es iſt herzzerreißend, herzzermalmend, herzbrechend, herzerhebend, herzrührend; — er iſt herzensgut, — hartherzig, — herzlos, herzhaft, feigherzig u. a. m. Ganz ſpeciell aber heißen Liebeshändel Herzensangelegenheiten, affaires de coeur; weil der Geſchlechtstrieb der Brennpunkt des Willens iſt und die Auswahl in Bezug auf denſelben die Hauptangelegenheit des natürlichen menſchlichen Wollens ausmacht, wovon ich den Grund in einem ausführlichen Kapitel zum vierten Buche nachweiſen werde. **Byron**, im „Don Juan", C. 11, v. 34, ſatyriſirt darüber, daß den Damen die Liebe, ſtatt Sache des Herzens, Sache des Kopfes ſei. — Hingegen bezeichnet der **Kopf** Alles, was Sache der **Erkenntniß** iſt. Daher: ein Mann von Kopf, ein kluger Kopf, feiner Kopf, ſchlechter Kopf, den Kopf verlieren, den Kopf oben behalten u. ſ. w. Herz und Kopf bezeichnet den ganzen Menſchen. Aber der Kopf iſt ſtets das Zweite, das Abgeleitete: denn er iſt nicht das Centrum, ſondern die höchſte Effloreſcenz des Leibes. Wann ein Held ſtirbt, balſamirt man ſein Herz ein, nicht ſein Gehirn: hingegen bewahrt man gern den Schädel der Dichter, Künſtler und Philoſophen. So wurde in der Academia di S. Luca zu Rom Raphaels Schädel aufbewahrt, iſt jedoch kürzlich als unächt nachgewieſen worden: in Stockholm wurde 1820 der Schädel des Carteſius in Auktion verkauft*).

Ein gewiſſes Gefühl des wahren Verhältniſſes zwiſchen Wil- [269]
len, Intellekt, Leben, iſt auch in der Lateiniſchen Sprache ausgedrückt. Der Intellekt iſt mens, νους; der Wille hingegen iſt

*) Times vom 18. Oktober 1845; nach dem Athenaeum.

animus; welches von anima kommt, und dieſes von ανεμος. Anima iſt das Leben ſelbſt, der Athem, ψυχη: animus aber iſt das belebende Princip und zugleich der Wille, das Subjekt der Neigungen, Abſichten, Leidenſchaften und Affekte: daher auch est mihi animus, — fert animus, — für „ich habe Luſt", auch animi causa u. a. m., es iſt das Griechiſche θυμος, alſo Gemüth, Herz, nicht aber Kopf. Animi perturbatio iſt der Affekt, mentis perturbatio würde Verrücktheit bedeuten. Das Prädikat immortalis wird dem animus beigelegt, nicht der mens. Alles dies iſt die aus der großen Mehrzahl der Stellen hervorgehende Regel; wenn gleich, bei ſo nahe verwandten Begriffen, es nicht fehlen kann, daß die Worte bisweilen verwechſelt werden. Unter ψυχη ſcheinen die Griechen zunächſt und urſprünglich die Lebenskraft verſtanden zu haben, das belebende Princip; wobei ſogleich die Ahndung aufſtieg, daß es ein Metaphyſiſches ſeyn müſſe, folglich vom Tode nicht mitgetroffen würde. Dies beweiſen, unter Anderm, die von Stobäos aufbewahrten Unterſuchungen des Verhältniſſes zwiſchen νους und ψυχη. (Ecl., Lib. I, c. 51, § 7, 8.)

10) Worauf beruht die **Identität der Perſon?** — Nicht auf der Materie des Leibes: ſie iſt nach wenigen Jahren eine andere. Nicht auf der Form deſſelben: ſie ändert ſich im Ganzen und in allen Theilen; bis auf den Ausdruck des Blickes, an welchem man daher auch nach vielen Jahren einen Menſchen noch erkennt; welches beweiſt, daß trotz allen Veränderungen, die an ihm die Zeit hervorbringt, doch etwas in ihm davon völlig unberührt bleibt: es iſt eben Dieſes, woran wir, auch nach dem längſten Zwiſchenraume, ihn wiedererkennen und den Ehemaligen unverſehrt wiederfinden; eben ſo auch uns ſelbſt: denn wenn man auch noch ſo alt wird; ſo fühlt man doch im Innern ſich ganz und gar als den ſelben, der man war, als man jung, ja, als man noch ein Kind war. Dieſes, was unverändert ſtets ganz das Selbe bleibt und nicht mitaltert, iſt eben der Kern unſers Weſens, welcher nicht in der Zeit liegt. — Man nimmt an, die Identität der Perſon beruhe auf der des Bewußtſeyns. Verſteht man aber unter dieſer bloß die zuſammenhängende Erinnerung des Lebens- [270]
laufs; ſo iſt ſie nicht ausreichend. Wir wiſſen von unſerm Lebenslauf allenfalls etwas mehr, als von einem ehemals geleſenen Roman; dennoch nur das Allerwenigſte. Die Haupt-

begebenheiten, die interessanten Scenen haben sich eingeprägt: im Uebrigen sind tausend Vorgänge vergessen, gegen einen, der behalten worden. Je älter wir werden, desto spurloser geht Alles vorüber. Hohes Alter, Krankheit, Gehirnverletzung, Wahnsinn, können das Gedächtniß ganz rauben. Aber die Identität der Person ist damit nicht verloren gegangen. Sie beruht auf dem identischen Willen und dem unveränderlichen Charakter desselben. Er eben auch ist es, der den Ausdruck des Blicks unveränderlich macht. Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf. Zwar sind wir, in Folge unserer Relation mit der Außenwelt, gewohnt, als unser eigentliches Selbst das Subjekt des Erkennens, das erkennende Ich, zu betrachten, welches am Abend ermattet, im Schlafe verschwindet, am Morgen mit erneuerten Kräften heller strahlt. Dieses ist jedoch die bloße Gehirnfunktion und nicht unser eigenstes Selbst. Unser wahres Selbst, der Kern unsers Wesens, ist Das, was hinter jenem steckt und eigentlich nichts Anderes kennt, als wollen und nichtwollen, zufrieden und unzufrieden seyn, mit allen Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte und Leidenschaften nennt. Dies ist Das, was jenes Andere hervorbringt; nicht mitschläft, wann jenes schläft, und eben so, wann dasselbe im Tode untergeht, unversehrt bleibt. — Alles hingegen, was der Erkenntniß angehört, ist der Vergessenheit ausgesetzt: selbst die Handlungen von moralischer Bedeutsamkeit sind uns, nach Jahren, bisweilen nicht vollkommen erinnerlich, und wir wissen nicht mehr genau und ins Einzelne, wie wir in einem kritischen Fall gehandelt haben. Aber der Charakter selbst, von dem die Thaten bloß Zeugniß ablegen, kann von uns nicht vergessen werden: er ist jetzt noch ganz der selbe, wie damals. Der Wille selbst, allein und für sich, beharrt: denn er allein ist unveränderlich, unzerstörbar, nicht alternd, nicht physisch, sondern metaphysisch, nicht zur Erscheinung gehörig, sondern das Erscheinende selbst. Wie auf ihm auch die Identität des Bewußtseyns, so weit sie geht, beruht, habe ich oben, Kapitel 15, nachgewiesen, brauche mich also hier nicht weiter damit aufzuhalten.

11) Aristoteles sagt beiläufig, im Buch über die Vergleichung des Wünschenswerthen: „gut leben ist besser als leben" (βελτιον του ζην το ευ ζην, Top. III, 2). Hieraus ließe sich, [271]

mittelst zweimaliger Kontraposition, folgern: nicht leben ist besser als schlecht leben. Dies ist dem Intellekt auch einleuchtend: dennoch leben die Allermeisten sehr schlecht, lieber als gar nicht. Diese Anhänglichkeit an das Leben kann also nicht im Objekt derselben ihren Grund haben, da das Leben, wie im vierten Buche gezeigt worden, eigentlich ein stetes Leiden, oder wenigstens, wie weiter unten, Kapitel 28 dargethan wird, ein Geschäft ist, welches die Kosten nicht deckt: also kann jene Anhänglichkeit nur im Subjekt derselben gegründet seyn. Sie ist aber nicht im Intellekt gegründet, ist keine Folge der Ueberlegung, und überhaupt keine Sache der Wahl; sondern dies Lebenwollen ist etwas, das sich von selbst versteht: es ist ein prius des Intellekts selbst. Wir selbst sind der Wille zum Leben: daher müssen wir leben, gut oder schlecht. Nur daraus, daß diese Anhänglichkeit an ein Leben, welches ihrer so wenig werth ist, ganz a priori und nicht a posteriori ist, erklärt sich die allem Lebenden einwohnende, überschwängliche Todesfurcht, welche Rochefoucauld mit seltener Freimüthigkeit und Naivetät, in seiner letzten Reflexion, ausgesprochen hat, und auf der auch die Wirksamkeit aller Trauerspiele und Heldenthaten zuletzt beruht, als welche wegfallen würde, wenn wir das Leben nur nach seinem objektiven Werthe schätzten. Auf diesen unaussprechlichen horror mortis gründet sich auch der Lieblingssatz aller gewöhnlichen Köpfe, daß wer sich das Leben nimmt verrückt seyn müsse, nicht weniger jedoch das mit einer gewissen Bewunderung verknüpfte Erstaunen, welches diese Handlung, selbst in denkenden Köpfen, jedesmal hervorruft, weil dieselbe der Natur alles Lebenden so sehr entgegenläuft, daß wir Den, welcher sie zu vollbringen vermochte, in gewissem Sinne bewundern müssen, ja sogar eine gewisse Beruhigung darin finden, daß, auf die schlimmsten Fälle, dieser Ausweg wirklich offen steht, als woran wir zweifeln könnten, wenn es nicht die Erfahrung bestätigte. Denn der Selbstmord geht von einem Beschlusse des Intellekts aus: unser Lebenwollen aber ist ein prius des Intellekts. — [272] Auch diese Betrachtung also, welche Kapitel 28 ausführlich zur Sprache kommt, bestätigt das Primat des Willens im Selbstbewußtseyn.

12) Hingegen beweist nichts deutlicher die sekundäre, abhängige, bedingte Natur des Intellekts, als seine periodische

Intermittenz. Im tiefen Schlaf hört alles Erkennen und Vorstellen gänzlich auf. Allein der Kern unsers Wesens, das Metaphysische desselben, welches die organischen Funktionen als ihr primum mobile nothwendig voraussetzen, darf nie pausiren, wenn nicht das Leben aufhören soll, und ist auch, als ein Metaphysisches, mithin Unkörperliches, keiner Ruhe bedürftig. Daher haben die Philosophen, welche als diesen metaphysischen Kern eine Seele, d. h. ein ursprünglich und wesentlich erkennendes Wesen aufstellten, sich zu der Behauptung genöthigt gesehn, daß diese Seele in ihrem Vorstellen und Erkennen ganz unermüdlich sei, solches mithin auch im tiefsten Schlafe fortsetze; nur daß uns, nach dem Erwachen, keine Erinnerung davon bliebe. Das Falsche dieser Behauptung einzusehn wurde aber leicht, sobald man, in Folge der Lehre Kants, jene Seele bei Seite gesetzt hatte. Denn Schlaf und Erwachen zeigen dem unbefangenen Sinn auf das deutlichste, daß das Erkennen eine sekundäre und durch den Organismus bedingte Funktion ist, so gut wie irgend eine andere. Unermüdlich ist allein das Herz; weil sein Schlag und der Blutumlauf nicht unmittelbar durch Nerven bedingt, sondern eben die ursprüngliche Aeußerung des Willens sind. Auch alle andern, bloß durch Ganglliennerven, die nur eine sehr mittelbare und entfernte Verbindung mit dem Gehirn haben, gelenkte, physiologische Funktionen werden im Schlafe fortgesetzt, wiewohl die Sekretionen langsamer geschehn: selbst der Herzschlag wird, wegen seiner Abhängigkeit von der Respiration, als welche durch das Cerebralsystem (medulla oblongata) bedingt ist, mit dieser ein wenig langsamer. Der Magen ist vielleicht im Schlaf am thätigsten, welches seinem speciellen, gegenseitige Störungen veranlassenden Consensus mit dem jetzt feiernden Gehirn zuzuschreiben ist. Das Gehirn allein, und mit ihm das Erkennen, pausirt im tiefen Schlafe ganz. Denn es ist bloß das Ministerium des Aeußern, wie das Ganglliensystem das Ministerium des Innern ist. Das Gehirn, mit seiner Funktion des Erkennens, ist nichts weiter, als eine vom Willen, zu seinen draußen liegenden Zwecken, aufgestellte Vedette, welche oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenster der Sinne umherschaut, aufpaßt, von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzusehn sei, und nach deren Bericht der Wille sich entscheidet. Diese

Vedette ist dabei, wie jeder im aktiven Dienst Begriffene, in einem Zustande der Spannung und Anstrengung, daher sie es gern sieht, wenn sie, nach verrichteter Wacht, wieder eingezogen wird; wie jede Wache gern wieder vom Posten abzieht. Dies Abziehn ist das Einschlafen, welches daher so süß und angenehm ist und zu welchem wir so willfährig sind: hingegen ist das Aufgerütteltwerden unwillkommen, weil es die Vedette plötzlich wieder auf den Posten ruft: man fühlt dabei ordentlich die nach der wohlthätigen Systole wieder eintretende beschwerliche Diastole, das Wiederauseinanderfahren des Intellekts vom Willen. Einer sogenannten Seele, die ursprünglich und von Hause aus ein erkennendes Wesen wäre, müßte, im Gegentheil, beim Erwachen zu Muthe seyn, wie dem Fisch, der wieder ins Wasser kommt. Im Schlafe, wo bloß das vegetative Leben fortgesetzt wird, wirkt der Wille allein nach seiner ursprünglichen und wesentlichen Natur, ungestört von außen, ohne Abzug seiner Kraft durch die Thätigkeit des Gehirns und Anstrengung des Erkennens, welches die schwerste organische Funktion, für den Organismus aber bloß Mittel, nicht Zweck ist: daher ist im Schlafe die ganze Kraft des Willens auf Erhaltung und, wo es nöthig ist, Ausbesserung des Organismus gerichtet; weshalb alle Heilung, alle wohlthätigen Krisen, im Schlaf erfolgen; indem die vis naturae medicatrix erst dann freies Spiel hat, wann sie von der Last der Erkenntnißfunktion befreit ist. Der Embryo, welcher gar erst den Leib noch zu bilden hat, schläft daher fortwährend und das Neugeborene den größten Theil seiner Zeit. In diesem Sinne erklärt auch Burdach (Physiologie, Bd. 3, S. 484) ganz richtig den Schlaf für den ursprünglichen Zustand.

In Hinsicht auf das Gehirn selbst erkläre ich mir die Nothwendigkeit des Schlafes näher durch eine Hypothese, welche zuerst aufgestellt zu seyn scheint in Neumanns Buch „Von den Krankheiten des Menschen", 1834, Bd. 4, § 216. Es ist diese, daß die Nutrition des Gehirns, also die Erneuerung seiner Sub-
[274] stanz aus dem Blute, während des Wachens nicht vor sich gehn kann; indem die so höchst eminente, organische Funktion des Erkennens und Denkens von der so niedrigen und materiellen der Nutrition gestört oder aufgehoben werden würde. Hieraus erklärt sich, daß der Schlaf nicht ein rein negativer Zustand,

bloßes Pauſiren der Gehirnthätigkeit, iſt, ſondern zugleich einen poſitiven Charakter zeigt. Dieſer giebt ſich ſchon dadurch kund, daß zwiſchen Schlaf und Wachen kein bloßer Unterſchied des Grades, ſondern eine feſte Gränze iſt, welche, ſobald der Schlaf eintritt, ſich durch Traumbilder ankündigt, die unſern dicht vorhergegangenen Gedanken völlig heterogen ſind. Ein fernerer Beleg deſſelben iſt, daß wann wir beängſtigende Träume haben, wir vergeblich bemüht ſind, zu ſchreien, oder Angriffe abzuwehren, oder den Schlaf abzuſchütteln; ſo daß es iſt, als ob das Bindeglied zwiſchen dem Gehirn und den motoriſchen Nerven, oder zwiſchen dem großen und kleinen Gehirn (als dem Regulator der Bewegungen) ausgehoben wäre: denn das Gehirn bleibt in ſeiner Iſolation, und der Schlaf hält uns wie mit ehernen Klauen feſt. Endlich iſt der poſitive Charakter des Schlafes daran erſichtlich, daß ein gewiſſer Grad von Kraft zum Schlafen erfordert iſt; weshalb zu große Ermüdung, wie auch natürliche Schwäche, uns verhindern ihn zu erfaſſen, capere somnum. Dies iſt daraus zu erklären, daß der Nutritionsproceß eingeleitet werden muß, wenn Schlaf eintreten ſoll: das Gehirn muß gleichſam anbeißen. Auch das vermehrte Zuſtröhmen des Blutes ins Gehirn, während des Schlafes, iſt aus dem Nutritionsproceß erklärlich; wie auch die, weil ſie dieſes befördert, inſtinktmäßig angenommene Lage der über den Kopf zuſammengelegten Arme; desgleichen, warum Kinder, ſo lange das Gehirn noch wächſt, ſehr vielen Schlafes bedürfen, im Greiſenalter hingegen, wo eine gewiſſe Atrophie des Gehirns, wie aller Theile, eintritt, der Schlaf karg wird; endlich ſogar, warum übermäßiger Schlaf eine gewiſſe Dumpfheit des Bewußtſeyns bewirkt, nämlich in Folge einer einſtweiligen Hypertrophie des Gehirns, welche, bei habituellem Uebermaaß des Schlafes, auch zu einer dauernden werden und Blödſinn erzeugen kann: ανιη και πολυς ὑπνος (noxae est etiam multus somnus). Od. 15, 394. — Das Bedürfniß des Schlafes ſteht demgemäß in geradem Verhältniß zur Intenſität des Gehirnlebens, also zur Klarheit des Bewußtſeyns. Solche Thiere, deren Gehirnleben ſchwach und dumpf iſt, ſchlafen wenig und leicht, z. B. Reptilien und Fiſche: wobei ich erinnere, daß der Winterſchlaf faſt nur dem Namen nach ein Schlaf iſt, nämlich nicht eine Inaktion des Gehirns allein, ſondern des ganzen Organismus, alſo eine Art Scheintod. Thiere von bedeutender Intelligenz ſchlafen tief und lange. Auch Menſchen bedürfen um ſo mehr Schlaf, je entwickelter, der Quantität und Qualität nach, und je thätiger ihr Gehirn iſt. Montaigne erzählt von ſich, daß er ſtets ein Langſchläfer geweſen, einen großen Theil ſeines Lebens verſchlafen habe und noch im höhern Alter acht bis neun Stunden in Einem Zuge ſchlafe (Liv. III, ch. 13). Auch von Carteſius wird uns berichtet, daß er viel geſchlafen habe (Baillet, Vie de Descartes, 1693, p. 288). Kant hatte ſich zum Schlaf ſieben Stunden ausgeſetzt: aber damit auszukommen wurde ihm ſo ſchwer, daß er ſeinem Bedienten befohlen hatte, ihn wider Willen und ohne auf ſeine Gegenreden zu hören, zur beſtimmten Zeit zum Aufſtehn zu zwingen (Jachmann, Immanuel Kant, S. 162). Denn je vollkommener wach Einer iſt, d. h. je klärer und aufgeweckter ſein Bewußtſeyn, deſto größer iſt für ihn die Nothwendigkeit des Schlafes, alſo deſto tiefer und länger ſchläft er. Vieles Denken, oder angeſtrengte Kopfarbeit wird demnach das Bedürfniß des Schlafes vermehren. Daß auch fortgeſetzte Muskelanſtrengung ſchläfrig macht, iſt daraus zu erklären, daß bei dieſer das Gehirn fortdauernd, mittelſt der medulla oblongata, des Rückenmarks und der motoriſchen Nerven, den Muskeln den Reiz ertheilt, der auf ihre Irritabilität wirkt, daſſelbe alſo dadurch ſeine Kraft erſchöpft: die Ermüdung, welche wir in Armen und Beinen ſpüren, hat demnach ihren eigentlichen Sitz im Gehirn; eben wie der Schmerz, den eben dieſe Theile fühlen, eigentlich im Gehirn empfunden wird: denn es verhält ſich mit den motoriſchen, wie mit den ſenſibeln Nerven. Die Muskeln, welche nicht vom Gehirn aktuirt werden, z. B. die des Herzens, ermüden eben deshalb nicht. Aus dem ſelben Grunde iſt es erklärlich, daß man ſowohl während, als nach großer Muskelanſtrengung nicht ſcharf denken kann. Daß man im Sommer viel weniger Energie des Geiſtes hat, als im Winter, iſt zum Theil daraus erklärlich, daß man im Sommer weniger ſchläft: denn je tiefer man geſchlafen hat, deſto vollkommener wach, deſto „aufgeweckter" iſt man nachher. Dies darf uns jedoch nicht verleiten, den Schlaf über die Gebühr zu verlängern; weil er alsdann an Intenſion, d. h. Tiefe und Feſtigkeit, verliert, was er

an Extenſion gewinnt; wodurch er zum bloßen Zeitverluſt wird. Dies meint auch Goethe, wenn er (im zweiten Theil des „Fauſt") vom Morgenſchlummer ſagt: „Schlaf iſt Schaale: wirf ſie fort." — Ueberhaupt alſo beſtätigt das Phänomen des Schlafes ganz vorzüglich, daß Bewußtſeyn, Wahrnehmen, Erkennen, Denken, nichts Urſprüngliches in uns iſt, ſondern ein bedingter, ſekundärer Zuſtand. Es iſt ein Aufwand der Natur, und zwar ihr höchſter, den ſie daher, je höher er getrieben worden, deſto weniger ohne Unterbrechung fortführen kann. Es iſt das Produkt, die Effloreſcenz des cerebralen Nervenſyſtems, welches ſelbſt, wie ein Paraſit, vom übrigen Organismus genährt wird. Dies hängt auch mit Dem zuſammen, was in unſerm dritten Buche gezeigt wird, daß das Erkennen um ſo reiner und vollkommener iſt, je mehr es ſich vom Wollen losgemacht und geſondert hat, wodurch die rein objektive, die äſthetiſche Auffaſſung eintritt; eben wie ein Extrakt um ſo reiner iſt, je mehr er ſich von Dem, woraus er abgezogen worden, geſondert und von allem Bodenſatz geläutert hat. — Den Gegenſatz zeigt der Wille, deſſen unmittelbarſte Aeußerung das ganze organiſche Leben und zunächſt das unermüdliche Herz iſt.

Dieſe letzte Betrachtung iſt ſchon dem Thema des folgenden Kapitels verwandt, zu dem ſie daher den Uebergang macht: ihr gehört jedoch noch folgende Bemerkung an. Im magnetiſchen Somnambulismus verdoppelt ſich das Bewußtſeyn: zwei, jede in ſich ſelbſt zuſammenhängende, von einander aber völlig geſchiedene Erkenntnißreihen entſtehn; das wachende Bewußtſeyn weiß nichts vom ſomnambulen. Aber der Wille behält in beiden den ſelben Charakter und bleibt durchaus identiſch: er äußert in beiden die ſelben Neigungen und Abneigungen. Denn die Funktion läßt ſich verdoppeln, nicht das Weſen an ſich.

[277]

Kapitel 20*).

Objektivation des Willens im thieriſchen Organismus.

Ich verſtehe unter **Objektivation** das Sichdarſtellen in der realen Körperwelt. Inzwiſchen iſt dieſe ſelbſt, wie im erſten Buch und deſſen Ergänzungen ausführlich dargethan, durchaus bedingt durch das erkennende Subjekt, alſo den Intellekt, mithin außerhalb ſeiner Erkenntniß ſchlechterdings als ſolche undenkbar: denn ſie iſt zunächſt nur anſchauliche Vorſtellung und als ſolche Gehirnphänomen. Nach ihrer Aufhebung würde das Ding an ſich übrig bleiben. Daß dieſes der **Wille** ſei, iſt das Thema des zweiten Buchs, und wird daſelbſt zuvörderſt am menſchlichen und thieriſchen Organismus nachgewieſen.

Die Erkenntniß der Außenwelt kann auch bezeichnet werden als das **Bewußtſeyn anderer Dinge**, im Gegenſatz des **Selbſtbewußtſeyns**. Nachdem wir nun in dieſem letztern den Willen als das eigentliche Objekt oder den Stoff deſſelben gefunden haben, werden wir jetzt, in der ſelben Abſicht, das Bewußtſeyn von andern Dingen, alſo die objektive Erkenntniß, in Betracht nehmen. Hier iſt nun meine Theſis dieſe: **was im Selbſtbewußtſeyn, alſo ſubjektiv, der Intellekt iſt, das ſtellt im Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo objektiv, ſich als das Gehirn dar: und was im Selbſtbewußtſeyn, alſo ſubjektiv, der Wille iſt, das ſtellt im Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo objektiv, ſich als der geſammte Organismus dar.**

Zu den für dieſen Satz, ſowohl in unſerm zweiten Buche, als in den beiden erſten Kapiteln der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur", gelieferten Beweiſen füge ich die folgenden Ergänzungen und Erläuterungen.

Zur Begründung des erſten Theiles jener Theſis iſt das Meiſte ſchon im vorhergehenden Kapitel beigebracht, indem an der Nothwendigkeit des Schlafes, an den Veränderungen durch das Alter, und an den Unterſchieden der anatomiſchen Kon-

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf § 20 des erſten Bandes.

formation nachgewiesen wurde, daß der Intellekt, als sekundärer [278]
Natur, durchgängig abhängt von einem einzelnen Organ, dem Gehirn, dessen Funktion er ist, wie das Greifen Funktion der Hand; daß er mithin physisch ist, wie die Verdauung, nicht metaphysisch, wie der Wille. Wie gute Verdauung einen gesunden, starken Magen, wie Athletenkraft muskulöse, sehnige Arme erfordert; so erfordert außerordentliche Intelligenz ein ungewöhnlich entwickeltes, schön gebautes, durch feine Textur ausgezeichnetes und durch energischen Pulsschlag belebtes Gehirn. Hingegen ist die Beschaffenheit des Willens von keinem Organ abhängig und aus keinem zu prognosticiren. Der größte Irrthum in Galls Schädellehre ist, daß er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt. — Kopfverletzungen mit Verlust von Gehirnsubstanz wirken, in der Regel, sehr nachtheilig auf den Intellekt: sie haben gänzlichen oder theilweisen Blödsinn zur Folge, oder Vergessenheit der Sprache, auf immer oder auf eine Zeit, bisweilen jedoch von mehreren gewußten Sprachen nur einer, bisweilen wieder bloß der Eigennamen, imgleichen den Verlust anderer besessener Kenntnisse u. dgl. m. Hingegen lesen wir nie, daß nach einem Unglücksfall solcher Art der Charakter eine Veränderung erlitten hätte, daß der Mensch etwan moralisch schlechter oder besser geworden wäre, oder gewisse Neigungen oder Leidenschaften verloren, oder auch neue angenommen hätte; niemals. Denn der Wille hat seinen Sitz nicht im Gehirn, und überdies ist er, als das Metaphysische, das prius des Gehirns, wie des ganzen Leibes, daher nicht durch Verletzungen des Gehirns veränderlich. — Nach einem von Spallanzani gemachten und von Voltaire wiederholten Versuch*) bleibt eine Schnecke, der man den Kopf abgeschnitten, am Leben, und nach einigen Wochen wächst ihr ein neuer Kopf, nebst Fühlhörnern: mit diesem stellt sich Bewußtseyn und Vorstellung wieder ein; während bis dahin das Thier, durch ungeregelte Bewegungen, bloßen, blinden Willen zu erkennen gab. Auch hier also finden

*) Spallanzani, Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri: in den Memorie di matematica e fisica della Società Italiana, Tom. I, p. 581. — Voltaire, Les colimaçons du révérend père l'escarbotier.

[279] wir den Willen als die Substanz, welche beharrt, den Intellekt hingegen bedingt durch sein Organ, als das wechselnde Accidenz. Er läßt sich bezeichnen als der Regulator des Willens.

Vielleicht ist es Tiedemann, welcher zuerst das cerebrale Nervensystem mit einem Parasiten verglichen hat (Tiedemann und Treviranus Journal für Physiologie, Bd. 1, S. 62). Der Vergleich ist treffend, sofern das Gehirn, nebst ihm anhängendem Rückenmark und Nerven, dem Organismus gleichsam eingepflanzt ist und von ihm genährt wird, ohne selbst seinerseits zur Erhaltung der Oekonomie desselben direkt etwas beizutragen; daher das Leben auch ohne Gehirn bestehn kann, wie bei den hirnlosen Mißgeburten, auch bei Schildkröten, die nach abgeschnittenem Kopfe noch drei Wochen leben; nur muß dabei die medulla oblongata, als Organ der Respiration, verschont seyn. Sogar eine Henne, der Flourens das ganze große Gehirn weggeschnitten hatte, lebte noch zehn Monate und gedieh. Selbst beim Menschen führt die Zerstörung des Gehirns nicht direkt, sondern erst durch Vermittelung der Lunge und dann des Herzens den Tod herbei (Bichat, Sur la vie et la mort, part. II, art. 11, § 1). Dagegen besorgt das Gehirn die Lenkung der Verhältnisse zur Außenwelt: dies allein ist sein Amt, und hiedurch trägt es seine Schuld an den es ernährenden Organismus ab; da dessen Existenz durch die äußern Verhältnisse bedingt ist. Demgemäß bedarf es, unter allen Theilen allein, des Schlafes: weil nämlich seine Thätigkeit von seiner Erhaltung völlig gesondert ist, jene bloß Kräfte und Substanz verzehrt, diese vom übrigen Organismus, als seiner Amme, geleistet wird: indem also seine Thätigkeit zu seinem Bestande nichts beiträgt, wird sie erschöpft, und erst wann sie pausirt, im Schlaf, geht seine Ernährung ungehindert von Statten.

Der zweite Theil unserer obigen Thesis wird einer ausführlicheren Erörterung bedürfen, selbst nach Allem, was ich bereits in den angeführten Schriften darüber gesagt habe. — Schon oben, Kapitel 18, habe ich nachgewiesen, daß das Ding an sich, welches jeder, also auch unserer eigenen Erscheinung zum Grunde liegen muß, im Selbstbewußtseyn die eine seiner Erscheinungsformen, den Raum, abstreift, und allein die andere, die Zeit, beibehält; weshalb es hier sich unmittelbarer als irgendwo kund

giebt, und wir es, nach dieſer ſeiner unverhüllteſten Erſcheinung, [280]
als Willen anſprechen. Nun aber kann, in der bloßen Zeit allein, ſich keine beharrende Subſtanz, dergleichen die Materie iſt, darſtellen; weil eine ſolche, wie § 4 des erſten Bandes dargethan, nur durch die innige Vereinigung des Raumes mit der Zeit möglich wird. Daher wird, im Selbſtbewußtſeyn, der Wille nicht als das bleibende Subſtrat ſeiner Regungen wahrgenommen, mithin nicht als beharrende Subſtanz angeſchaut; ſondern bloß ſeine einzelnen Akte, Bewegungen und Zuſtände, dergleichen die Entſchließungen, Wünſche und Affekte ſind, werden, ſucceſſiv und während der Zeit ihrer Dauer, unmittelbar, jedoch nicht anſchaulich, erkannt. Die Erkenntniß des Willens im Selbſtbewußtſeyn iſt demnach keine Anſchauung deſſelben, ſondern ein ganz unmittelbares Innewerden ſeiner ſucceſſiven Regungen. Hingegen für die nach außen gerichtete, durch die Sinne vermittelte und im Verſtande vollzogene Erkenntniß, die neben der Zeit auch den Raum zur Form hat, welche Beide ſie, durch die Verſtandesfunktion der Kauſalität, aufs Innigſte verknüpft, wodurch ſie eben zur Anſchauung wird, ſtellt ſich das Selbe, was in der innern unmittelbaren Wahrnehmung als Wille gefaßt wurde, anſchaulich dar, als organiſcher Leib, deſſen einzelne Bewegungen die Akte, deſſen Theile und Formen die bleibenden Beſtrebungen, den Grundcharakter des individuell gegebenen Willens veranſchaulichen, ja, deſſen Schmerz und Wohlbehagen ganz unmittelbare Affektionen dieſes Willens ſelbſt ſind.

Zunächſt werden wir dieſer Identität des Leibes mit dem Willen inne in den einzelnen Aktionen Beider; da in dieſen was im Selbſtbewußtſeyn als unmittelbarer, wirklicher Willensakt erkannt wird, zugleich und ungetrennt ſich äußerlich als Bewegung des Leibes darſtellt, und Jeder ſeine, durch momentan eintretende Motive eben ſo momentan eintretenden Willensbeſchlüſſe alsbald in eben ſo vielen Aktionen ſeines Leibes ſo treu abgebildet erblickt, wie dieſe ſelbſt in ſeinem Schatten; woraus dem Unbefangenen auf die einfachſte Weiſe die Einſicht entſpringt, daß ſein Leib bloß die äußerliche Erſcheinung ſeines Willens iſt, d. h. die Art und Weiſe wie, in ſeinem anſchauenden Intellekt, ſein Wille ſich darſtellt; oder ſein Wille ſelbſt, unter der Form der Vorſtellung. Nur wenn wir dieſer urſprünglichen und einfachen

[281] Belehrung uns gewaltſam entziehn, können wir, auf eine kurze Weile, den Hergang unſerer eigenen Leibesaktion als ein Wunder anſtaunen, welches dann darauf beruht, daß zwiſchen dem Willensakt und der Leibesaktion wirklich keine Kauſalverbindung iſt: denn ſie ſind eben unmittelbar identiſch, und ihre ſcheinbare Verſchiedenheit entſteht allein daraus, daß hier das Eine und Selbe in zwei verſchiedenen Erkenntnißweiſen, der innern und der äußern, wahrgenommen wird. — Das wirkliche Wollen iſt nämlich vom Thun unzertrennlich, und ein Willensakt im engſten Sinn iſt nur der, welchen die That dazu ſtämpelt. Hingegen bloße Willensbeſchlüſſe ſind, bis zur Ausführung, nur Vorſätze und daher Sache des Intellekts allein: ſie haben als ſolche ihre Stelle bloß im Gehirn und ſind nichts weiter, als abgeſchloſſene Berechnungen der relativen Stärke der verſchiedenen, ſich entgegenſtehenden Motive, haben daher zwar große Wahrſcheinlichkeit, aber nie Unfehlbarkeit. Sie können nämlich ſich als falſch ausweiſen, nicht nur mittelſt Aenderung der Umſtände, ſondern auch dadurch, daß die Abſchätzung der reſpektiven Wirkung der Motive auf den eigentlichen Willen irrig war, welches ſich alsdann zeigt, indem die That dem Vorſatz untreu wird: daher eben iſt vor der Ausführung kein Entſchluß gewiß. Alſo iſt allein im wirklichen Handeln der Wille ſelbſt thätig, mithin in der Muskelaktion, folglich in der Irritabilität: alſo objektivirt ſich in dieſer der eigentliche Wille. Das große Gehirn iſt der Ort der Motive, woſelbſt, durch dieſe, der Wille zur Willkür wird, d. h. eben durch Motive näher beſtimmt wird. Dieſe Motive ſind Vorſtellungen, welche auf Anlaß äußerer Reize der Sinnesorgane, mittelſt der Funktionen des Gehirns entſtehn und auch zu Begriffen, dann zu Beſchlüſſen verarbeitet werden. Wann es zum wirklichen Willensakt kommt, wirken dieſe Motive, deren Werkſtätte das große Gehirn iſt, unter Vermittelung des kleinen Gehirns, auf das Rückenmark und die von dieſem ausgehenden motoriſchen Nerven, welche dann auf die Muskeln wirken, jedoch bloß als Reize der Irritabilität derſelben; da auch galvaniſche, chemiſche und ſelbſt mechaniſche Reize die ſelbe Kontraktion, die der motoriſche Nerv hervorruft, bewirken können. Alſo was im Gehirn Motiv war, wirkt, wenn es durch die Nervenleitung zum Muskel gelangt, als bloßer Reiz. Die Senſibilität an ſich

ist völlig unvermögend einen Muskel zu kontrahiren: dies kann [282]
nur dieser selbst, und seine Fähigkeit hiezu heißt Irritabilität, d. h. Reizbarkeit: sie ist ausschließliche Eigenschaft des Muskels; wie Sensibilität ausschließliche Eigenschaft des Nerven ist. Dieser giebt zwar dem Muskel den Anlaß zu seiner Kontraktion; aber keineswegs ist er es, welcher, irgendwie mechanisch, den Muskel zusammenzöge: sondern dies geschieht ganz allein vermöge der Irritabilität, welche des Muskels selbst-eigene Kraft ist. Diese ist, von außen aufgefaßt, eine Qualitas occulta; und nur das Selbstbewußtseyn revelirt sie als den Willen. In der hier kurz dargelegten Kausalkette, von der Einwirkung des außen liegenden Motivs bis zur Kontraktion des Muskels, tritt nicht etwan der Wille als letztes Glied derselben mit ein; sondern er ist das metaphysische Substrat der Irritabilität des Muskels: er spielt also hier genau die selbe Rolle, welche, in einer physikalischen oder chemischen Kausalkette, die dabei dem Vorgange zum Grunde liegenden geheimnißvollen Naturkräfte spielen, welche als solche nicht selbst als Glieder in der Kausalkette begriffen sind, sondern allen Gliedern derselben die Fähigkeit zu wirken verleihen; wie ich dies in § 26 des ersten Bandes ausführlich dargelegt habe. Daher würden wir eine dergleichen geheimnißvolle Naturkraft eben auch der Kontraktion des Muskels unterlegen; wenn diese uns nicht durch eine ganz anderweitige Erkenntnißquelle, das Selbstbewußtseyn, aufgeschlossen wäre, als Wille. Dieserhalb erscheint, wie oben gesagt, unsere eigene Muskelbewegung, wenn wir vom Willen ausgehn, uns als ein Wunder; weil zwar von dem außen liegenden Motiv bis zur Muskelaktion eine strenge Kausalkette fortgeht, der Wille selbst aber nicht als Glied in ihr begriffen ist, sondern als das metaphysische Substrat der Möglichkeit einer Aktuirung des Muskels durch Gehirn und Nerv, auch der gegenwärtigen Muskelaktion zum Grunde liegt; daher diese eigentlich nicht seine Wirkung, sondern seine Erscheinung ist. Als solche tritt sie ein in der, vom Willen an sich selbst ganz verschiedenen, Welt der Vorstellung, deren Form das Kausalitätsgesetz ist; wodurch sie, wenn man vom Willen ausgeht, für die aufmerksame Reflexion, das Ansehn eines Wunders erhält, für die tiefere Forschung aber die unmittelbarste Beglaubigung der großen Wahrheit liefert, daß

[283] was in der Erscheinung als Körper und ihr Wirken auftritt, an sich Wille ist. — Wenn nun etwan der motorische Nerv, der zu meiner Hand leitet, durchschnitten ist; so kann mein Wille sie nicht mehr bewegen. Dies liegt aber nicht daran, daß die Hand aufgehört hätte, wie jeder Theil meines Leibes, die Objektität, die bloße Sichtbarkeit, meines Willens zu seyn, oder mit andern Worten, daß die Irritabilität verschwunden wäre; sondern daran, daß die Einwirkung des Motivs, in Folge deren allein ich meine Hand bewegen kann, nicht zu ihr gelangen und als Reiz auf ihre Muskeln wirken kann, da die Leitung vom Gehirn zu ihr unterbrochen ist. Also ist eigentlich mein Wille, in diesem Theil, nur der Einwirkung des Motivs entzogen. In der Irritabilität objektivirt sich der Wille unmittelbar, nicht in der Sensibilität.

Um über diesen wichtigen Punkt allen Mißverständnissen, besonders solchen, die von der rein empirisch betriebenen Physiologie ausgehn, vorzubeugen, will ich den ganzen Hergang etwas gründlicher auseinandersetzen. — Meine Lehre besagt, daß der ganze Leib der Wille selbst ist, sich darstellend in der Anschauung des Gehirns, folglich eingegangen in dessen Erkenntnißformen. Hieraus folgt, daß der Wille im ganzen Leibe überall gleichmäßig gegenwärtig sei; wie dies auch nachweislich der Fall ist; da die organischen Funktionen nicht weniger als die animalischen sein Werk sind. Wie nun aber ist es hiemit zu vereinigen, daß die willkürlichen Aktionen, diese unleugbarsten Aeußerungen des Willens, doch offenbar vom Gehirn ausgehn, sodann erst, durch das Mark, in die Nervenstämme gelangen, welche endlich die Glieder in Bewegung setzen, und deren Lähmung, oder Durchschneidung, daher die Möglichkeit der willkürlichen Bewegung aufhebt? Danach sollte man denken, daß der Wille, eben wie der Intellekt, seinen Sitz allein im Gehirn habe und, eben wie dieser, eine bloße Funktion des Gehirns sei.

Diesem ist jedoch nicht so; sondern der ganze Leib ist und bleibt die Darstellung des Willens in der Anschauung, also der, vermöge der Gehirnfunktionen, objektiv angeschaute Wille selbst. Jener Hergang, bei den Willensakten, beruht aber darauf, daß der Wille, welcher, nach meiner Lehre, in jeder Erscheinung der Natur, auch der vegetabilischen und unorganischen, sich äußert, [284] im menschlichen und thierischen Leibe als ein bewußter Wille

auftritt. Ein Bewußtſeyn aber iſt weſentlich ein einheitliches und erfordert daher ſtets einen centralen Einheitspunkt. Die Nothwendigkeit des Bewußtſeyns wird, wie ich oft auseinandergeſetzt habe, dadurch herbeigeführt, daß, in Folge der geſteigerten Komplikation und dadurch der mannigfaltigeren Bedürfniſſe eines Organismus, die Akte ſeines Willens durch Motive gelenkt werden müſſen, nicht mehr, wie auf den tieferen Stufen, durch bloße Reize. Zu dieſem Behuf mußte er hier mit einem erkennenden Bewußtſeyn, alſo mit einem Intellekt, als dem Medio und Ort der Motive, verſehn auftreten. Dieſer Intellekt, wenn ſelbſt objektiv angeſchaut, ſtellt ſich dar als das Gehirn, nebſt Dependenzien, alſo Rückenmark und Nerven. Er nun iſt es, in welchem, auf Anlaß äußerer Eindrücke, die Vorſtellungen entſtehn, welche zu Motiven für den Willen werden. Im vernünftigen Intellekt aber erfahren ſie hiezu überdies noch eine weitere Verarbeitung durch Reflexion und Ueberlegung. Ein ſolcher Intellekt nun alſo muß zuvörderſt alle Eindrücke, nebſt deren Verarbeitung durch ſeine Funktionen, ſei es zu bloßer Anſchauung, oder zu Begriffen, in einen Punkt vereinigen, der gleichſam der Brennpunkt aller ſeiner Strahlen wird, damit jene Einheit des Bewußtſeyns entſtehe, welche das theoretiſche Ich iſt, der Träger des ganzen Bewußtſeyns, in welchem ſelbſt es mit dem wollenden Ich, deſſen bloße Erkenntnißfunktion es iſt, als identiſch ſich darſtellt. Jener Einheitspunkt des Bewußtſeyns, oder das theoretiſche Ich, iſt eben Kants ſynthetiſche Einheit der Apperception, auf welche alle Vorſtellungen ſich wie auf eine Perlenſchnur reihen und vermöge deren das „Ich denke", als Faden der Perlenſchnur, „alle unſere Vorſtellungen muß begleiten können"†). — Dieſer Sammelplatz der Motive alſo, woſelbſt ihr Eintritt in den einheitlichen Fokus des Bewußtſeyns Statt hat, iſt das Gehirn. Hier werden ſie im vernunftloſen Bewußtſeyn bloß angeſchauet, im vernünftigen durch Begriffe verdeutlicht, alſo noch allererſt in abstracto gedacht und verglichen; worauf der Wille ſich, ſeinem individuellen und unwandelbaren Charakter gemäß, entſcheidet, und ſo der Entſchluß hervorgeht, welcher nunmehr, mittelſt des Cerebellums, des Marks und der Nervenſtämme,

†) Vergl. p. 314.

[285] die äußeren Glieder in Bewegung ſetzt. Denn, wenn gleich auch in dieſen der Wille ganz unmittelbar gegenwärtig iſt, indem ſie ſeine bloße Erſcheinung ſind; ſo bedurfte er, wo er nach Motiven, oder gar nach Ueberlegung, ſich zu bewegen hat, eines ſolchen Apparats, zur Auffaſſung und Verarbeitung der Vorſtellungen zu ſolchen Motiven, in deren Gemäßheit ſeine Akte hier als Entſchlüſſe auftreten; — eben wie die Ernährung des Bluts, durch den Chylus, eines Magens und der Gedärme bedarf, in welchen dieſer bereitet wird und dann als ſolcher ihm zufließt durch den ductus thoracicus, welcher hier die Rolle ſpielt, die dort das Rückenmark hat. — Am einfachſten und allgemeinſten läßt die Sache ſich ſo faſſen: der Wille iſt in allen Muskelfaſern des ganzen Leibes als Irritabilität unmittelbar gegenwärtig, als ein fortwährendes Streben zur Thätigkeit überhaupt. Soll nun aber dieſes Streben ſich realiſiren, alſo ſich als Bewegung äußern; ſo muß dieſe Bewegung, eben als ſolche, irgend eine Richtung haben: dieſe Richtung aber muß durch irgend etwas beſtimmt werden: d. h. ſie bedarf eines Lenkers: dieſer nun iſt das Nervenſyſtem. Denn der bloßen Irritabilität, wie ſie in der Muskelfaſer liegt und an ſich purer Wille iſt, ſind alle Richtungen gleichgültig: alſo beſtimmt ſie ſich nach keiner, ſondern verhält ſich wie ein Körper, der nach allen Richtungen gleichmäßig gezogen wird; er ruht. Indem die Nerventhätigkeit als Motiv (bei Reflexbewegungen als Reiz) hinzutritt, erhält die ſtrebende Kraft, d. i. die Irritabilität, eine beſtimmte Richtung und liefert jetzt die Bewegungen. — Diejenigen äußeren Willensakte jedoch, welche keiner Motive, alſo auch nicht der Verarbeitung bloßer Reize zu Vorſtellungen im Gehirn, daraus eben Motive werden, bedürfen, ſondern unmittelbar auf Reize, meiſtens innere, erfolgen, ſind die Reflexbewegungen, ausgehend vom bloßen Rückenmark, wie z. B. die Spasmen und Krämpfe, in denen der Wille ohne Theilnahme des Gehirns wirkt. — Auf analoge Weiſe betreibt der Wille das organiſche Leben, ebenfalls auf Nervenreiz, welcher nicht vom Gehirn ausgeht. Nämlich der Wille erſcheint in jedem Muskel als Irritabilität und iſt folglich für ſich im Stande, dieſen zu kontrahiren; jedoch nur überhaupt: damit eine beſtimmte Kontraktion, in einem gegebenen Augenblick, erfolge, bedarf es, wie überall, einer Urſache, die hier ein Reiz ſeyn muß.

Dieſen giebt überall der Nerv, welcher in den Muskel geht. [286]
Hängt dieſer Nerv mit dem Gehirn zuſammen; ſo iſt die Kontraktion ein bewußter Willensakt, d. h. geſchieht auf Motive, welche, in Folge äußerer Einwirkung, im Gehirn, als Vorſtellungen, entſtanden ſind. Hängt der Nerv nicht mit dem Gehirn zuſammen, ſondern mit dem sympathicus maximus; ſo iſt die Kontraktion unwillkürlich und unbewußt, nämlich ein dem organiſchen Leben dienender Akt, und der Nervenreiz dazu wird veranlaßt durch innere Einwirkung, z. B. durch den Druck der eingenommenen Nahrung auf den Magen, oder des Chymus auf die Gedärme, oder des einſtröhmenden Blutes auf die Wände des Herzens: er iſt demnach Magenverdauung, oder motus peristalticus, oder Herzſchlag u. ſ. w.

Gehn wir nun aber, in dieſem Hergang, noch einen Schritt weiter zurück; ſo finden wir, daß die Muskeln das Produkt und Verdichtungswerk des Blutes, ja gewiſſermaaßen nur feſtgewordenes, gleichſam geronnenes oder kryſtalliſirtes Blut ſind; indem ſie den Faſerſtoff (Fibrine, Cruor) und den Färbeſtoff deſſelben faſt unverändert in ſich aufgenommen haben (Burdach, Phyſiologie, Bd. 5, S. 686). Die Kraft aber, welche aus dem Blute den Muskel bildete, darf nicht als verſchieden angenommen werden von der, die nachher, als Irritabilität, auf Nervenreiz, welchen das Gehirn liefert, denſelben bewegt; wo ſie alsdann dem Selbſtbewußtſeyn ſich als Dasjenige kund giebt, was wir Willen nennen. Zudem beweiſt den nahen Zuſammenhang zwiſchen dem Blut und der Irritabilität auch dieſes, daß wo, wegen Unvollkommenheit des kleinen Blutumlaufs, ein Theil des Blutes unoxydirt zum Herzen zurückkehrt, die Irritabilität ſogleich ungemein ſchwach iſt; wie bei den Batrachiern. Auch iſt die Bewegung des Blutes, eben wie die des Muskels, eine ſelbſtſtändige und urſprüngliche, ſie bedarf nicht ein Mal, wie die Irritabilität, des Nerveneinfluſſes, und iſt ſelbſt vom Herzen unabhängig; wie dies am deutlichſten der Rücklauf des Blutes durch die Venen zum Herzen kund giebt; da bei dieſem nicht, wie beim Arterienlauf, eine vis a tergo es propellirt, und auch alle ſonſtigen mechaniſchen Erklärungen, wie etwan durch eine Saugekraft der rechten Herzkammer, durchaus zu kurz kommen. (Siehe Burdachs Phyſiologie, Bd. 4, § 763, und Röſch „Ueber die

[287] Bedeutung des Bluts", S. 11 fg.) Merkwürdig iſt es zu ſehn, wie die Franzoſen, welche nichts, als mechaniſche Kräfte kennen, mit unzureichenden Gründen auf beiden Seiten, gegen einander ſtreiten, und Bichat den Rücklauf des Blutes durch die Venen dem Druck der Wände der Kapillargefäße, Magendie dagegen dem noch immer fortwirkenden Impuls des Herzens zuſchreibt (Précis de physiologie par Magendie, Vol. 2, p. 389). Daß die Bewegung des Blutes auch vom Nervenſyſtem, wenigſtens vom cerebralen, unabhängig iſt, bezeugen die Fötus, welche (nach Müllers Phyſiologie) ohne Gehirn und Rückenmark, doch Blutumlauf haben. Und auch Flourens ſagt: Le mouvement du coeur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, sa régularité, son énergie, ne dépend ni immédiatement, ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux eux-mêmes, qu'il faut chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement (Annales des sciences naturelles p. Audouin et Brongniard, 1828, Vol. 13). — Auch Cuvier ſagt: La circulation survit à la déstruction de tout l'encéphale et de toute la moëlle épiniaire (Mém. de l'acad. d. sc., 1823, Vol. 6; Hist. d. l'acad. p. Cuvier, p. CXXX). Cor primum vivens et ultimum moriens, ſagt Haller. Der Herzſchlag hört im Tode zuletzt auf. — Die Gefäße ſelbſt hat das Blut gemacht; da es im Ei früher als ſie erſcheint: ſie ſind nur ſeine freiwillig eingeſchlagenen, dann gebahnten, endlich allmälig kondenſirten und umſchloſſenen Wege; wie dies ſchon Kaspar Wolff gelehrt hat: „Theorie der Generation", § 30—35. Auch die von der des Blutes unzertrennliche Bewegung des Herzens iſt, wenn gleich durch das Bedürfniß Blut in die Lunge zu ſenden veranlaßt, doch eine urſprüngliche; ſofern ſie vom Nervenſyſtem und der Senſibilität unabhängig iſt: wie Burdach dies ausführlich darthut. „Im Herzen", ſagt er, „erſcheint, mit dem Maximum von Irritabilität, ein Minimum von Senſibilität" (l. c., § 769). Das Herz gehört ſowohl dem Muskel- als dem Blut- oder Gefäß-Syſtem an; woran abermals erſichtlich iſt, daß Beide nahe verwandt, ja ein Ganzes ſind. Da nun [288] das metaphyſiſche Subſtrat der Kraft, die den Muskel bewegt,

also der Irritabilität, der Wille ist; so muß dasselbe es auch von der seyn, welche der Bewegung und den Bildungen des Blutes zum Grunde liegt, als durch welche der Muskel hervorgebracht worden. Der Lauf der Arterien bestimmt zudem die Gestalt und Größe aller Glieder: folglich ist die ganze Gestalt des Leibes durch den Lauf des Blutes bestimmt. Ueberhaupt also hat das Blut, wie es alle Theile des Leibes ernährt, auch schon, als Urflüssigkeit des Organismus, dieselben ursprünglich aus sich erzeugt und gebildet; und die Ernährung der Theile, welche eingeständlich die Hauptfunktion des Blutes ausmacht, ist nur die Fortsetzung jener ursprünglichen Erzeugung derselben. Diese Wahrheit findet man gründlich und vortrefflich auseinandergesetzt in der oben erwähnten Schrift von Rösch: „Ueber die Bedeutung des Bluts", 1839. Er zeigt, daß das Blut das ursprünglich Belebte und die Quelle sowohl des Daseyns, als der Erhaltung aller Theile ist; daß aus ihm sich alle Organe ausgeschieden haben, und zugleich mit ihnen, zur Lenkung ihrer Funktionen, das Nervensystem, welches theils als plastisches, dem Leben der einzelnen Theile im Innern, theils als cerebrales, der Relation zur Außenwelt ordnend und leitend vorsteht. „Das Blut", sagt er S. 25, „war Fleisch und Nerv zugleich, und in dem selben Augenblick, da der Muskel sich von ihm löste, blieb der Nerv, eben so getrennt, dem Fleische gegenüberstehn." Hiebei versteht es sich von selbst, daß das Blut, ehe jene festen Theile von ihm ausgeschieden sind, auch eine etwas andere Beschaffenheit hat als nachdem: es ist alsdann, wie Rösch es bezeichnet, die chaotische, belebte, schleimige Urflüssigkeit, gleichsam eine organische Emulsion, in welcher alle nachherigen Theile implicite enthalten sind: auch die rothe Farbe hat es nicht gleich Anfangs. Dies beseitigt den Einwurf, den man daraus nehmen könnte, daß Gehirn und Rückenmark sich zu bilden anfangen, ehe die Cirkulation des Blutes sichtbar ist und das Herz entsteht. In diesem Sinne sagt auch Schultz (System der Cirkulation, S. 297): „Wir glauben nicht, daß die Ansicht Baumgärtners, nach welcher sich das Nervensystem früher, als das Blut bildet, sich wird durchführen lassen; da Baumgärtner die Entstehung des Blutes nur von der Bildung der Bläschen an rechnet, während schon viel früher, im Embryo und in der Thierreihe Blut

[289] in Form von reinem Plasma erscheint." — Nimmt doch das Blut der wirbellosen Thiere nie die rothe Farbe an; weshalb wir dennoch nicht, wie Aristoteles, es ihnen absprechen. — Es verdient wohl, angemerkt zu werden, daß, nach dem Berichte Justinus Kerner's (Geschichte zweier Somnambulen, S. 78) eine im höchsten Grade hellsehende Somnambule sagt: „Ich bin so tief in mir, als je ein Mensch in sich geführt werden kann: die Kraft meines irdischen Lebens scheint mir im Blute ihren Ursprung zu haben, wodurch sie sich, durch das Auslaufen in die Adern, vermittelst der Nerven, dem ganzen Körper, das Edelste desselben aber, über sich, dem Gehirn mittheilt."

Aus diesem Allen geht hervor, daß der Wille sich am unmittelbarsten im Blute objektivirt, als welches den Organismus ursprünglich schafft und formt, ihn durch Wachsthum vollendet und nachher ihn fortwährend erhält, sowohl durch regelmäßige Erneuerung aller, als durch außerordentliche Herstellung etwan verletzter Theile. Das erste Produkt des Blutes sind seine eigenen Gefäße und dann die Muskeln, in deren Irritabilität der Wille sich dem Selbstbewußtseyn kund giebt, hiemit aber auch das Herz, als welches zugleich Gefäß und Muskel, und deshalb das wahre Centrum und primum mobile des ganzen Lebens ist. Zum individuellen Leben und Bestehn in der Außenwelt bedarf nun aber der Wille zweier Hülfssysteme: nämlich eines zur Lenkung und Ordnung seiner innern und äußern Thätigkeit, und eines andern zur steten Erneuerung der Masse des Bluts; also eines Lenkers und eines Erhalters. Daher schafft er sich das Nerven- und das Eingeweide-System: also, zu den functiones vitales, welche die ursprünglichsten und wesentlichsten sind, gesellen sich subsidiarisch die functiones animales und die functiones naturales. Im Nervensystem objektivirt der Wille sich demnach nur mittelbar und sekundär; sofern nämlich dieses als ein bloßes Hülfsorgan auftritt, als eine Veranstaltung, mittelst welcher die theils innern, theils äußern Veranlassungen, auf welche der Wille sich, seinen Zwecken gemäß, zu äußern hat, zu seiner Kunde gelangen: die innern empfängt das plastische Nervensystem, also der sympathische Nerv, dieses cerebrum abdominale, als bloße Reize, und der Wille reagirt darauf an Ort und Stelle, ohne Bewußtseyn des Gehirns; die äußern

empfängt das Gehirn, als Motive, und der Wille reagirt darauf [290]
durch bewußte, nach außen gerichtete Handlungen. Mithin macht
das ganze Nervensystem gleichsam die Fühlhörner des Willens
aus, die er nach innen und außen streckt. Die Gehirn- und
Rückenmarks-Nerven zerfallen, an ihren Wurzeln, in sensibele
und motorische. Die sensibeln empfangen die Kunde von außen,
welche nun sich im Heerde des Gehirns sammelt und daselbst
verarbeitet wird, woraus Vorstellungen, zunächst als Motive,
entstehn. Die motorischen Nerven aber hinterbringen, wie Kou-
riere, das Resultat der Gehirnfunktion dem Muskel, auf welchen
dasselbe als Reiz wirkt und dessen Irritabilität die unmittelbare
Erscheinung des Willens ist. Vermuthlich zerfallen die plastischen
Nerven ebenfalls in sensibele und motorische, wiewohl auf einer
untergeordneten Skala. — Die Rolle, welche im Organismus
die Ganglien spielen, haben wir als eine diminutive Gehirnrolle
zu denken, wodurch die eine zur Erläuterung der andern wird.
Die Ganglien liegen überall, wo die organischen Funktionen des
vegetativen Systems einer Aufsicht bedürfen. Es ist als ob da-
selbst der Wille, um seine Zwecke durchzusetzen, nicht mit seinem
direkten und einfachen Wirken ausreichen konnte, sondern einer
Leitung und deshalb einer Kontrole desselben bedurfte; wie wenn
man, bei einer Verrichtung, nicht mit seiner bloßen natürlichen
Besinnung ausreicht, sondern was man thut allemal notiren muß.
Hiezu reichen, für das Innere des Organismus, bloße Nerven-
knoten aus; eben weil Alles im eigenen Bereich desselben vorgeht.
Hingegen für das Aeußere bedurfte es einer sehr komplicirten Ver-
anstaltung der selben Art: diese ist das Gehirn mit seinen Fühl-
fäden, welche es in die Außenwelt streckt, den Sinnesnerven.
Aber selbst in den mit diesem großen Nervencentro kommuniciren-
den Organen braucht, in sehr einfachen Fällen, die Angelegenheit
nicht vor die oberste Behörde gebracht zu werden; sondern eine
untergeordnete reicht aus, das Nöthige zu verfügen: eine solche
ist das Rückenmark, in den von Marshall Hall entdeckten
Reflexbewegungen, wie das Niesen, Gähnen, Erbrechen, die
zweite Hälfte des Schlingens u. a. m. Der Wille selbst ist im
ganzen Organismus gegenwärtig, da dieser seine bloße Sichtbar-
keit ist: das Nervensystem ist überall bloß da, um eine Direk-
tion seines Thuns möglich zu machen, durch eine Kontrole

[291] desselben, gleichsam dem Willen als Spiegel zu dienen, damit er
sehe was er thue; wie wir beim Rasiren uns eines Spiegels
bedienen. Dadurch entstehn kleine Sensoria im Innern, für
specielle und deshalb einfache Verrichtungen, die Ganglien: das
Hauptsensorium aber, das Gehirn, ist der große und künstliche
Apparat für die komplicirten und vielseitigen, auf die unaufhör-
lich und unregelmäßig wechselnde Außenwelt bezüglichen Verrich-
tungen. Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zu-
sammenlaufen, da ist gewissermaaßen ein eigenes Thier vor-
handen und abgeschlossen, welches, mittelst des Ganglions, eine
Art von schwacher Erkenntniß hat, deren Sphäre jedoch beschränkt
ist auf die Theile, aus denen diese Nerven unmittelbar kom-
men. Was nun aber diese Theile auf solche quasi Erkenntniß
aktuirt, ist offenbar Wille, ja, wir vermögen gar nicht es an-
ders auch nur zu denken. Hierauf beruht die vita propria jedes
Theils, wie auch, bei Insekten, als welche, statt des Rückenmarks,
einen doppelten Nervenstrang mit Ganglien in regelmäßigen Ent-
fernungen haben, die Fähigkeit jedes Theils, nach Trennung vom
Kopf und übrigen Rumpf, noch tagelang zu leben; endlich auch
die, in letzter Instanz, nicht vom Gehirn aus motivirten Hand-
lungen, d. i. Instinkt und Kunsttrieb. Marshall Hall, dessen
Entdeckung die Reflexbewegungen ich oben erwähnte, hat in der-
selben uns eigentlich die Theorie der unwillkürlichen Be-
wegungen geliefert. Diese sind theils normale oder physiolo-
gische: dahin gehören die Verschließung der Ein- und Ausgänge
des Leibes, also der sphincteres vesicae et ani (ausgehend von
Rückenmarksnerven), der Augenlider im Schlaf (vom fünften
Nervenpaare aus), des Larynx (vom N. vagus aus), wenn
Speisen an ihm vorübergehn, oder Kohlensäure eindringen will,
sodann das Schlucken, vom Pharynx an, das Gähnen, Niesen,
die Respiration, im Schlafe ganz, im Wachen zum Theil, end-
lich die Erektion, Ejakulation, wie auch die Konception u. a. m.:
theils sind sie abnormale oder pathologische: dahin gehören das
Stottern, der Schluchzen, das Erbrechen, wie auch die Krämpfe
und Konvulsionen aller Art, zumal in der Epilepsie, im Tetanus,
in der Hydrophobie und sonst, endlich die durch galvanischen
oder andern Reiz hervorgerufenen, ohne Gefühl und Bewußtseyn
geschehenden Zuckungen paralysirter, d. h. außer Verbindung mit

dem Gehirn geſetzter Glieder, eben ſo die Zuckungen enthaupteter [292]
Thiere, endlich alle Bewegungen und Aktionen hirnlos geborener Kinder. Alle Krämpfe ſind eine Rebellion der Nerven der Glieder gegen die Souveränität des Gehirns: hingegen ſind die normalen Reflexbewegungen die legitime Autokratie untergeordneter Beamten. Dieſe ſämmtlichen Bewegungen alſo ſind unwillkürlich, weil ſie nicht vom Gehirn ausgehn und daher nicht auf Motive geſchehn, ſondern auf bloße Reize. Die ſie veranlaſſenden Reize gelangen bloß zum Rückenmark, oder zur medulla oblongata, und von da aus geſchieht unmittelbar die Reaktion, welche die Bewegung bewirkt. Das ſelbe Verhältniß, welches das Gehirn zu Motiv und Handlung hat, hat das Rückenmark zu jenen unwillkürlichen Bewegungen, und was der sentient and voluntary nerv für jenes, iſt für dieſes der incident and motor nerv. Daß dennoch, in den Einen wie in den Andern, das eigentlich Bewegende der Wille iſt, fällt um ſo deutlicher in die Augen, als die unwillkürlich bewegten Muskeln großentheils die ſelben ſind, welche, unter andern Umſtänden, vom Gehirn aus bewegt werden, in den willkürlichen Aktionen, wo ihr primum mobile uns durch das Selbſtbewußtſeyn als Wille intim bekannt iſt. Marſhall Halls vortreffliches Buch On the diseases of the nervous system iſt überaus geeignet, den Unterſchied zwiſchen Willkür und Wille deutlich zu machen und die Wahrheit meiner Grundlehre zu beſtätigen.

Erinnern wir uns jetzt, zur Veranſchaulichung alles hier Geſagten, an diejenige Entſtehung eines Organismus, welche unſerer Beobachtung am zugänglichſten iſt. Wer macht das Hühnchen im Ei? etwan eine von außen kommende und durch die Schaale dringende Macht und Kunſt? O nein! das Hühnchen macht ſich ſelbſt, und eben die Kraft, welche dieſes über allen Ausdruck komplicirte, wohlberechnete und zweckmäßige Werk ausführt und vollendet, durchbricht, ſobald es fertig iſt, die Schaale, und vollzieht nunmehr, unter der Benennung Wille, die äußern Handlungen des Hühnchens. Beides zugleich konnte ſie nicht leiſten: vorher mit Ausarbeitung des Organismus beſchäftigt, hatte ſie keine Beſorgung nach außen. Nachdem nun aber jener vollendet iſt, tritt dieſe ein, unter Leitung des Gehirns und ſeiner Fühlfäden, der Sinne, als eines zu dieſem Zweck vorhin

[293] bereiteten Werkzeuges, deſſen Dienſt erſt anfängt, wann es im Selbſtbewußtſeyn als Intellekt aufwacht, der die Laterne der Schritte des Willens, ſein ἡγεμονικον, und zugleich der Träger der objektiven Außenwelt iſt, ſo beſchränkt auch der Horizont dieſer im Bewußtſeyn eines Huhnes ſeyn mag. Was aber jetzt das Huhn, unter Vermittelung dieſes Organs, in der Außenwelt zu leiſten vermag, iſt, als durch ein Sekundäres vermittelt, unendlich geringfügiger, als was es in ſeiner Urſprünglichkeit leiſtete, da es ſich ſelbſt machte.

Wir haben oben das cerebrale Nervenſyſtem als ein Hülfsorgan des Willens kennen gelernt, in welchem dieſer ſich daher ſekundär objektivirt. Wie alſo das Cerebralſyſtem, obgleich nicht direkt eingreifend in den Kreis der Lebensfunktionen des Organismus, ſondern nur deſſen Relationen nach außen lenkend, dennoch den Organismus zur Baſis hat und zum Lohn ſeiner Dienſte von ihm genährt wird, wie alſo das cerebrale oder animale Leben als Produkt des organiſchen Lebens anzuſehn iſt; ſo gehört das Gehirn und deſſen Funktion, das Erkennen, alſo der Intellekt, mittelbar und ſekundär zur Erſcheinung des Willens: auch in ihm objektivirt ſich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, alſo als ein Erkennenwollen. So groß und fundamental daher auch der Unterſchied des Wollens vom Erkennen in uns iſt; ſo bleibt dennoch das letzte Subſtrat Beider das ſelbe, nämlich der Wille, als das Weſen an ſich der ganzen Erſcheinung: das Erkennen aber, der Intellekt, welcher im Selbſtbewußtſeyn ſich durchaus als das Sekundäre darſtellt, iſt nicht nur als ſein Accidenz, ſondern auch als ſein Werk anzuſehn und alſo, durch einen Umweg, doch wieder auf ihn zurückzuführen. Wie der Intellekt phyſiologiſch ſich ergiebt als die Funktion eines Organs des Leibes; ſo iſt er metaphyſiſch anzuſehn als ein Werk des Willens, deſſen Objektivation, oder Sichtbarkeit, der ganze Leib iſt. Alſo der Wille zu erkennen, objektiv angeſchaut, iſt das Gehirn; wie der Wille zu gehn, objektiv angeſchaut, der Fuß iſt; der Wille zu greifen, die Hand; der Wille zu verdauen, der Magen; zu zeugen, die Genitalien u. ſ. f. Dieſe ganze Objektivation iſt freilich zuletzt nur für das Gehirn da, als ſeine Anſchauung: in dieſer ſtellt ſich der Wille als organiſcher Leib dar. Aber ſofern

das Gehirn erkennt, wird es selbst nicht erkannt; sondern ist [294]
das Erkennende, das Subjekt aller Erkenntniß. Sofern es aber in der objektiven Anschauung, d. h. im Bewußtseyn anderer Dinge, also sekundär, erkannt wird, gehört es, als Organ des Leibes, zur Objektivation des Willens. Denn der ganze Proceß ist die Selbsterkenntniß des Willens, geht von diesem aus und läuft auf ihn zurück, und macht Das aus, was Kant die Erscheinung, im Gegensatz des Dinges an sich benannt hat. Was daher erkannt, was Vorstellung wird, ist der Wille: und diese Vorstellung ist, was wir den Leib nennen, der als ein räumlich Ausgedehntes und sich in der Zeit Bewegendes nur mittelst der Funktionen des Gehirns, also nur in diesem, existirt. Was hingegen erkennt, was jene Vorstellung hat, ist das Gehirn, welches jedoch sich selbst nicht erkennt, sondern nur als Intellekt, d. h. als Erkennendes, also nur subjektiv, sich seiner bewußt wird. Was von innen gesehn das Erkenntnißvermögen ist, das ist, von außen gesehn, das Gehirn. Dieses Gehirn ist ein Theil eben jenes Leibes, weil es selbst zur Objektivation des Willens gehört, nämlich das Erkennenwollen desselben, seine Richtung auf die Außenwelt, in ihm objektivirt ist. Demnach ist allerdings das Gehirn, mithin der Intellekt, unmittelbar durch den Leib bedingt, und dieser wiederum durch das Gehirn, jedoch nur mittelbar, nämlich als Räumliches und Körperliches, in der Welt der Anschauung, nicht aber an sich selbst, d. h. als Wille. Das Ganze also ist zuletzt der Wille, der sich selber Vorstellung wird, und ist jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Das Gehirn selbst ist, sofern es vorgestellt wird, — also im Bewußtseyn anderer Dinge, mithin sekundär, — selbst nur Vorstellung. An sich aber und sofern es vorstellt, ist es der Wille, weil dieser das reale Substrat der ganzen Erscheinung ist: sein Erkennenwollen objektivirt sich als Gehirn und dessen Funktionen. — Als ein zwar unvollkommenes, aber doch einigermaaßen das Wesen der menschlichen Erscheinung, wie wir es hier betrachten, veranschaulichendes Gleichniß kann man allenfalls die Volta'sche Säule ansehn: die Metalle, nebst Flüssigkeit, wären der Leib; die chemische Aktion, als Basis des ganzen Wirkens, wäre der Wille, und die daraus hervorgehende elektrische Spannung, welche

[295] Schlag und Funken hervorruft, der Intellekt. Aber omne simile claudicat.

In der Pathologie hat sich in neueſter Zeit endlich die physiatrische Ansicht geltend gemacht, welcher zufolge die Krankheiten selbst ein Heilproceß der Natur sind, den sie einleitet, um eine irgendwie im Organismus eingerissene Unordnung durch Ueberwindung der Ursachen derselben zu beseitigen, wobei sie, im entscheidenden Kampf, der Krisis, entweder den Sieg davonträgt und ihren Zweck erreicht, oder aber unterliegt. Ihre ganze Nationalität gewinnt diese Ansicht erst von unserm Standpunkt aus, welcher in der Lebenskraft, die hier als vis naturae medicatrix auftritt, den Willen erkennen läßt, der im gesunden Zustand allen organischen Funktionen zum Grunde liegt, jetzt aber, bei eingetretenen, sein ganzes Werk bedrohenden Unordnungen, sich mit diktatorischer Gewalt bekleidet, um durch ganz außerordentliche Maaßregeln und völlig abnorme Operationen (die Krankheit) die rebellischen Potenzen zu dämpfen und Alles ins Gleis zurückzuführen. Daß hingegen, wie Brandis, in den Stellen seines Buches „Ueber die Anwendung der Kälte", die ich im ersten Abschnitt meiner Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" angeführt habe, sich wiederholt ausdrückt, der Wille selbst krank sei, ist ein grobes Mißverständniß. Wenn ich dieses erwäge und zugleich bemerke, daß Brandis in seinem frühern Buch „Ueber die Lebenskraft", von 1795, keine Ahndung davon verräth, daß diese Kraft an sich der Wille sei, vielmehr daselbst S. 13 sagt: „Unmöglich kann die Lebenskraft das Wesen seyn, welches wir nur durch unser Bewußtseyn kennen, da die meisten Bewegungen ohne unser Bewußtseyn vorgehn. Die Behauptung, daß dieses Wesen, dessen einziger uns bekannter Charakter Bewußtseyn ist, auch ohne Bewußtseyn auf den Körper wirke, ist wenigstens ganz willkürlich und unbewiesen"; und S. 14: „Gegen die Meinung, daß alle lebendige Bewegung Wirkung der Seele sei, sind, wie ich glaube, Haller's Einwürfe unwiderleglich"; — wenn ich ferner bedenke, daß er sein Buch „Ueber die Anwendung der Kälte", worin der Wille mit einem Male so entschieden als Lebenskraft auftritt, im siebzigsten Jahre geschrieben hat, einem Alter, in welchem wohl noch Niemand originelle Grundgedanken zuerst gefaßt hat; — wenn ich

dabei noch berücksichtige, daß er sich gerade meiner Ausdrücke [296]
„Wille und Vorstellung", nicht aber der sonst viel gebräuchlicheren
„Begehrungs- und Erkenntniß-Vermögen" bedient: — bin ich,
meiner frühern Voraussetzung entgegen, jetzt der Ueberzeugung
daß er seinen Grundgedanken von mir entlehnt und, mit der heut zu
Tage in der gelehrten Welt üblichen Redlichkeit, davon geschwiegen
hat. Das Nähere hierüber findet man in der zweiten Auflage der
Schrift „Ueber den Willen in der Natur", S. 14.

Die Thesis, welche uns in gegenwärtigem Kapitel beschäf-
tigt, zu bestätigen und zu erläutern, ist nichts geeigneter, als Bi-
chat's mit Recht berühmtes Buch Sur la vie et la mort. Seine
und meine Betrachtungen unterstützen sich wechselseitig, indem die
seinigen der physiologische Kommentar der meinigen, und diese
der philosophische Kommentar der seinigen sind und man uns
beiderseits zusammengelesen am besten verstehn wird. Vor-
nehmlich ist hier von der ersten Hälfte seines Werkes, betitelt
Recherches physiologiques sur la vie, die Rede. Seinen
Auseinandersetzungen legt er den Gegensatz von organischem
und animalischem Leben zum Grunde, welcher dem meinigen
von Willen und Intellekt entspricht. Wer auf den Sinn, nicht
auf die Worte sieht, wird sich nicht dadurch irre machen lassen,
daß er den Willen dem animalischen Leben zuschreibt; da er
darunter, wie gewöhnlich, bloß die bewußte Willkür versteht,
welche allerdings vom Gehirn ausgeht, wo sie jedoch, wie oben
gezeigt worden, noch kein wirkliches Wollen, sondern die bloße
Ueberlegung und Berechnung der Motive ist, deren Konklusion,
oder Facit, zuletzt als Willensakt hervortritt. Alles was ich dem
eigentlichen Willen zuschreibe, legt er dem organischen Leben
bei, und Alles was ich als Intellekt fasse, ist bei ihm das
animale Leben: dieses hat bei ihm seinen Sitz allein im Ge-
hirn nebst Anhängen; jenes hingegen im ganzen übrigen Orga-
nismus. Der durchgängige Gegensatz, in welchem er Beide
gegen einander nachweist, entspricht dem, welcher bei mir zwi-
schen Willen und Intellekt vorliegt. Er geht dabei, als Ana-
tom und Physiolog, vom Objektiven, d. h. vom Bewußtseyn
anderer Dinge, aus; ich, als Philosoph, vom Subjektiven, dem
Selbstbewußtseyn: und da ist es nun eine Freude zu sehn, wie
wir, gleich den zwei Stimmen im Duetto, in Harmonie mit

[297] einander fortschreiten, obgleich Jeder etwas Anderes vernehmen
läßt. Daher lese, wer mich verstehn will, ihn; und wer ihn
gründlicher verstehn will, als er sich selbst verstand, lese mich.
Da zeigt uns Bichat, im Artikel 4, daß das organische
Leben früher anfängt und später erlischt als das animale,
folglich, da dieses auch im Schlafe feiert, beinahe eine doppelt so
lange Dauer hat; dann, im Artikel 8 und 9, daß das organische
Leben Alles sogleich und von selbst vollkommen leistet, das
animale hingegen einer langen Uebung und Erziehung bedarf.
Aber am interessantesten ist er im sechsten Artikel, wo er dar-
thut, daß das animale Leben gänzlich auf die intellektuellen
Operationen beschränkt ist, daher kalt und antheilslos vor sich
geht, während die Affekte und Leidenschaften ihren Sitz im or-
ganischen Leben haben, wenn gleich die Anlässe dazu im ani-
malen, d. i. cerebralen Leben liegen: hier hat er zehn köstliche
Seiten, die ich ganz abschreiben möchte. S. 50 sagt er: Il est
sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur
terme ni leur origine dans les divers organes de la vie
animale; qu'au contraire les parties servant aux fonctions
internes, soient constamment affectces par elles, et même
les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est
cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je
dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, con-
stamment étranger à la vie animale, est de faire naître un
changement, une altération quelconque dans la vie orga-
nique. Dann führt er aus, wie der Zorn auf Blutumlauf und
Herzschlag wirkt, dann wie die Freude, und endlich wie die Furcht;
hierauf, wie die Lunge, der Magen, die Gedärme, Leber, Drü-
sen und Pankreas von eben jenen und den verwandten Gemüths-
bewegungen afficirt werden, und wie der Gram die Nutrition
vermindert; sodann aber, wie das animale, d. h. das Gehirn-
leben, von dem Allen unberührt bleibt und ruhig seinen Gang
fortgeht. Er beruft sich auch darauf, daß wir, um intellektuelle
Operationen zu bezeichnen, die Hand zum Kopfe führen, diese
hingegen an das Herz, den Magen, die Gedärme legen, wenn
wir unsere Liebe, Freude, Trauer oder Haß ausdrücken wollen,
und bemerkt, daß es ein schlechter Schauspieler seyn müßte, der,
wenn er von seinem Gram redete, den Kopf, und wenn von

ſeiner Geiſtesanſtrengung, das Herz berührte; wie auch daß, [298]
während die Gelehrten die ſogenannte Seele im Kopfe wohnen
ließen, das Volk den wohlgefühlten Unterſchied zwiſchen Intellekt
und Willensaffektionen allemal durch richtige Ausdrücke bezeichne,
indem es z. B. von einem tüchtigen, geſcheuten, feinen Kopfe
rede, hingegen ſage: ein gutes Herz, ein gefühlvolles Herz; ſo
auch „der Zorn kocht in meinen Adern, bewegt mir die Galle, —
vor Freude hüpfen mir die Eingeweide, — die Eiferſucht vergiftet
mein Blut", u. ſ. w. Les chants sont le langage des pas-
sions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est
celui de l'entendement, de la vie animale: la déclamation
tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par
la langue expressive des organes intérieurs, du coeur, du
foie, de l'estomac etc. — Sein Reſultat iſt: La vie orga-
nique est le terme où aboutissent, et le centre d'où partent
les passions. Nichts iſt mehr als dieſes vortreffliche und gründ-
liche Buch geeignet, zu beſtätigen und deutlich zu machen, daß
der Leib nur der verkörperte (d. h. mittelſt der Gehirnfunktionen,
alſo Zeit, Raum und Kauſalität, angeſchaute) Wille ſelbſt iſt,
woraus folgt, daß der Wille das Primäre und Urſprüngliche, der
Intellekt hingegen, als bloße Gehirnfunktion, das Sekundäre und
Abgeleitete iſt. Aber das Bewunderungswürdigſte und für mich
Erfreulichſte im Gedankengange Bichat's iſt, daß dieſer große
Anatom, auf dem Wege ſeiner rein phyſiologiſchen Betrachtun-
gen, ſogar dahin gelangt, die Unveränderlichkeit des moraliſchen
Charakters daraus zu erklären, daß nur das animale
Leben, alſo die Funktion des Gehirns, dem Einfluß der Erzie-
hung, Uebung, Bildung und Gewohnheit unterworfen iſt, der
moraliſche Charakter aber dem von außen nicht modifikabeln
organiſchen Leben, d. h. dem aller übrigen Theile, angehört.
Ich kann mich nicht entbrechen, die Stelle herzuſetzen: ſie ſteht
Artikel 9, § 2. Telle est donc la grande différence des
deux vies de l'animal (cerebrales oder animales, und organi-
ſches Leben) par rapport à l'inégalité de perfection des di-
vers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir,
que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système,
relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité
ou à l'inertie plus grandes de ce sytème, à l'habitude

[299] d'agir ou de ne pas agir; que dans l'autre, au contraire,
cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement
liées à la texture des organes, et jamais à leur éducation.
Voilà pourquoi le tempérament physique et le caractère
moral ne sont point susceptibles de changer par l'édu-
cation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie
animale; car, comme nous l'avons vu, tous deux appar-
tiennent à la vie organique. Le caractère est, si je
puis m'exprimer ainsi, la physionomie des passions; le tem-
pérament est celle des fonctions internes: or les unes et
les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction
que l'habitude et l'exercice ne dérangent jamais, il est
manifeste que le tempérament et le caractère doivent être
aussi soustraits à l'empire de l'éducation. Elle peut modérer
l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la
réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, for-
tifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de
l'organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère,
adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression
habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une
entreprise analogue à celle d'un médecin qui essaierait
d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la
vie, la force de contraction ordinaire au coeur dans l'état
de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le
mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur
action etc. Nous observerions à ce médecin, que la circu-
lation, la respiration etc. ne sont point sous le domaine de
la volonté (Willkür), qu'elles ne peuvent être modifiées par
l'homme, sans passer à l'état maladif etc. Faisons la même
observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et
par-là même les passions, puisque celles-ci sont un
produit de l'action de tous les organes internes,
ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siège. Der mit
meiner Philoſophie vertraute Leſer mag ſich denken, wie groß
meine Freude geweſen iſt, als ich in den auf einem ganz andern
Felde gewonnenen Ueberzeugungen des der Welt ſo früh ent-
riſſenen, außerordentlichen Mannes gleichſam die Rechnungsprobe
zu den meinigen entdeckte.

Einen speciellen Beleg zu der Wahrheit, daß der Organismus die bloße Sichtbarkeit des Willens ist, giebt uns auch noch die Thatsache, daß wenn Hunde, Katzen, Haushähne, auch wohl noch andere Thiere, im heftigsten Zorn beißen, die Wunde tödtlich werden, ja, wenn von einem Hunde kommend, Hydrophobie im Menschen, den sie traf, hervorbringen kann, ohne daß der Hund toll sei, oder es nachher werde. Denn der äußerste Zorn ist eben nur der entschiedenste und heftigste Wille zur Vernichtung seines Gegenstandes: dies erscheint nun eben darin, daß alsdann augenblicklich der Speichel eine verderbliche, gewissermaaßen magisch wirkende Kraft annimmt, und zeugt davon, daß Wille und Organismus in Wahrheit Eins sind. Eben Dies geht auch aus der Thatsache hervor, daß heftiger Aerger der Muttermilch schleunig eine so verderbliche Beschaffenheit geben kann, daß der Säugling alsbald unter Zuckungen stirbt. (Most, Ueber sympathetische Mittel, S. 16.) [300]

Anmerkung zu dem über Bichat Gesagten.

Bichat hat, wie oben dargelegt, einen tiefen Blick in die menschliche Natur gethan und in Folge desselben eine überaus bewunderungswürdige Auseinandersetzung gegeben, welche zu dem Tiefgedachtesten der ganzen Französischen Litteratur gehört. Dagegen tritt jetzt, sechzig Jahre später, plötzlich Herr Flourens polemisirend auf, in seiner Schrift „De la vie et de l'intelligence", und entblödet sich nicht, Alles, was Bichat über diesen wichtigen und ihm ganz eigenthümlichen Gegenstand zu Tage gefördert hat, ohne Umstände für falsch zu erklären. Und was stellt er gegen ihn ins Feld? Gegengründe? Nein, Gegenbehauptungen*) und Auktoritäten, und zwar so unstatthafte, wie wunderliche: nämlich Cartesius — und Gall! — Herr Flourens ist nämlich seines Glaubens ein Cartesianer, und ihm ist, noch

*) „Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale", dit Bichat, et jusque-là point de doute; „tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique", — et ceci est absolument faux. — So?! — decrevit Florentius magnus.

[301] im Jahre 1858, Descartes „le philosophe par excellence". — Nun ist allerdings Cartesius ein großer Mann, jedoch nur als Bahnbrecher: an seinen sämmtlichen Dogmen hingegen ist kein wahres Wort; und sich heut zu Tage auf diese als Auktorität zu berufen, ist geradezu lächerlich. Denn im 19. Jahrhundert ist ein Cartesianer in der Philosophie eben Das, was ein Ptolemäianer in der Astronomie, oder ein Stahlianer in der Chemie seyn würde. Für Herrn Flourens nun aber sind die Dogmen des Cartesius Glaubensartikel. Cartesius hat gelehrt: les volontés sont des pensées: also ist es so; wenn gleich Jeder in seinem Innern fühlt, daß Wollen und Denken verschieden sind, wie weiß und schwarz; daher ich oben im neunzehnten Kapitel Dieses habe ausführlich, gründlich und stets am Leitfaden der Erfahrung darthun und verdeutlichen können. Vor Allem aber giebt es, nach Cartesius, dem Orakel des Herrn Flourens, zwei grundverschiedene Substanzen, Leib und Seele: folglich sagt Herr Flourens, als rechtgläubiger Cartesianer: Le premier point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l'âme (I, 72). Er belehrt uns ferner, daß diese âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau (II, 137); von wo aus sie, nach einer Stelle des Cartesius, die spiritus animales als Kouriere nach den Muskeln sendet, selbst jedoch nur vom Gehirn afficirt werden kann, daher die Leidenschaften ihren Sitz (siège) im Herzen, als welches von ihnen alterirt wird, haben, jedoch ihre Stelle (place) im Gehirn. So, so spricht wirklich das Orakel des Herrn Flourens, welcher davon so sehr erbaut ist, daß er es sogar zwei Mal (II, 33, und II, 135) nachbetet, zu unfehlbarer Besiegung des unwissenden Bichat, als welcher weder Seele, noch Leib, sondern bloß ein animales und ein organisches Leben kennt, und den er dann hier herablassend belehrt, daß man gründlich unterscheiden müsse die Theile, wo die Leidenschaften ihren Sitz haben (siègent), von denen, welche sie afficiren. Danach wirken also die Leidenschaften an einer Stelle, während sie an einer andern sind. Körperliche Dinge pflegen nur wo sie sind zu wirken: aber mit so einer immateriellen Seele mag es ein anderes Bewandtniß haben. Was mag überhaupt er und sein Orakel sich bei dieser Unterscheidung von place und siège,

von siéger und affecter wohl so eigentlich gedacht haben? — [302]
Der Grundirrthum des Herrn Flourens und seines Carteſius entſpringt eigentlich daraus, daß ſie die Motive, oder Anläſſe der Leidenſchaften, welche, als Vorſtellungen, allerdings im Intellekt, d. i. dem Gehirn, liegen, verwechſeln mit den Leidenſchaften ſelbſt, die, als Willensbewegungen, im ganzen Leibe, welcher (wie wir wiſſen) der angeſchaute Wille ſelbſt iſt, liegen. — Herrn Flourens zweite Auktorität iſt, wie geſagt, Gall. Ich freilich habe am Anfang dieſes zwanzigſten Kapitels (und zwar bereits in der frühern Auflage) geſagt: „Der größte Irrthum in Galls Schädellehre iſt, daß er auch für moraliſche Eigenſchaften Organe des Gehirns aufſtellt.“ Aber was ich table und verwerfe, iſt gerade was Herr Flourens lobt und bewundert: denn er trägt ja das les volontés sont des pensées des Carteſius im Herzen. Demgemäß ſagt er, S. 144: Le premier service que Gall a rendu à la physiologie (?) a été de rammener le moral à l'intellectuel, et de faire voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés du même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau. Gewiſſermaaßen meine ganze Philoſophie, beſonders aber das neunzehnte Kapitel dieſes Bandes beſteht in der Widerlegung dieſes Grundirrthums. Herr Flourens hingegen wird nicht müde, eben dieſen als eine große Wahrheit und den Gall als ihren Entdecker zu preiſen: z. B. S. 147: Si j'en étais à classer les services que nous a rendu Gall, je dirais que le premier a été de rammener les qualités morales au cerveau. — S. 153: Le cerveau seul est l'organe de l'âme, et de l'âme dans toute la plénitude de ses fonctions (man ſieht, die Carteſianiſche einfache Seele ſteckt, als Kern der Sache, noch immer dahinter); il est le siège de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles. — — — Gall a rammené le moral à l'intellectuel, il a rammené les qualités morales au même siège, au même organe, que les facultés intellectuelles. — O wie müſſen Bichat und ich uns ſchämen vor ſolcher Weisheit! — Aber, ernſtlich zu reden, was kann niederſchlagender, oder vielmehr empörender ſeyn, als das Richtige und Tiefgedachte verworfen und dagegen das Falſche und Verkehrte präkoniſirt zu

[303] ſehn; zu erleben, daß tief verborgene, ſchwer und ſpät errungene, wichtige Wahrheiten wieder herabgeriſſen und der alte, platte, ſpät beſiegte Irrthum abermals an ihre Stelle geſetzt werden ſoll; ja, fürchten zu müſſen, daß durch ſolches Verfahren die ſo ſchweren Fortſchritte des menſchlichen Wiſſens wieder rückgängig gemacht werden! Aber beruhigen wir uns: denn magna est vis veritatis et praevalebit. — Herr Flourens iſt unſtreitig ein Mann von vielem Verdienſt, hat ſich jedoch daſſelbe hauptſächlich auf dem experimentalen Wege erworben. Nun aber ſind gerade die wichtigſten Wahrheiten nicht durch Experimente herauszubringen, ſondern allein durch Nachdenken und Penetration. So hat denn auch Bichat durch ſein Nachdenken und durch ſeinen Tiefblick hier eine Wahrheit zu Tage gefördert, welche zu denen gehört, die den experimentalen Bemühungen des Herrn Flourens unerreichbar bleiben, ſelbſt wenn er, als ächter und konſequenter Carteſianer, noch hundert Thiere mehr zu Tode martert. Er hätte aber hievon bei Zeiten etwas merken und denken ſollen: „Hüte dich, Bock, denn es brennt.“ Nun aber die Vermeſſenheit und Süffiſance, wie nur die mit falſchem Dünkel verbundene Oberflächlichkeit ſie verleiht, mit der jedoch Herr Flourens einen Denker, wie Bichat, durch bloße Gegenbehauptungen, Alte-Weiber-Ueberzeugungen und futile Auktoritäten zu widerlegen, ſogar ihn zurechtzuweiſen, zu meiſtern, ja, faſt zu verſpotten unternimmt, hat ihren Urſprung im Akademieweſen und deſſen Fauteuils, auf welchen thronend und ſich gegenſeitig als illustre confrère begrüßend die Herren gar nicht umhin können, ſich den Beſten, die je geweſen, gleich zu ſetzen, ſich für Orakel zu halten und demgemäß zu dekretiren, was falſch und was wahr ſeyn ſoll. Dies bewegt und berechtigt mich, ein Mal gerade heraus zu ſagen, daß die wirklich überlegenen und privilegirten Geiſter, welche dann und wann ein Mal zur Erleuchtung der übrigen geboren werden, und zu welchen allerdings auch Bichat gehört, es „von Gottes Gnaden“ ſind und demnach zu den Akademien (in welchen ſie meiſtens nur den einundvierzigſten Fauteuil eingenommen haben) und zu deren illustres confrères ſich verhalten wie geborene Fürſten zu den zahlreichen und aus der Menge gewählten Repräſentanten des Volkes. Daher ſollte eine geheime Scheu (a secret awe) die Herren Akademiker (als welche

ſtets ſchockweiſe vorhanden ſind,) warnen, ehe ſie ſich an einem [304]
ſolchen rieben, — es wäre denn, ſie hätten die triftigſten Gründe aufzuweiſen, nicht aber bloße Gegenbehauptungen und Berufungen auf placita des Carteſius, als welches heut zu Tage durchaus lächerlich iſt.

Kapitel 21.

Rückblick und allgemeinere Betrachtung.

Wäre nicht, wie die beiden vorhergehenden Kapitel darthun, der Intellekt ſekundärer Natur; ſo würde nicht Alles, was ohne denſelben, d. h. ohne Dazwiſchenkunft der Vorſtellung, zu Stande kommt, wie z. B. die Zeugung, die Entwickelung und Erhaltung des Organismus, die Heilung der Wunden, der Erſatz oder die vikarirende Ergänzung verſtümmelter Theile, die heilbringende Kriſis in Krankheiten, die Werke thieriſcher Kunſttriebe und das Schaffen des Inſtinkts überhaupt, ſo unendlich beſſer und vollkommener ausfallen, als Das, was mit Hülfe des Intellekts geſchieht, nämlich alle bewußten und beabſichtigten Leiſtungen und Werke der Menſchen, als welche, gegen jene andern gehalten, bloße Stümperei ſind. Ueberhaupt bedeutet Natur das ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende. Daß nun eben dieſes identiſch ſei mit Dem, was wir in uns als Willen finden, iſt das alleinige Thema dieſes zweiten Buchs, wie auch der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur". Die Möglichkeit dieſer Grunderkenntniß beruht darauf, daß daſſelbe in uns unmittelbar vom Intellekt, der hier als Selbſtbewußtſeyn auftritt, beleuchtet wird; ſonſt wir es eben ſo wenig in uns, als außer uns näher kennen lernen würden und ewig vor unerforſchlichen Naturkräften ſtehn bleiben müßten. Die Beihülfe des Intellekts haben wir wegzudenken, wenn wir das Weſen des Willens an ſich ſelbſt erfaſſen und dadurch, ſo weit es möglich iſt, ins Innere der Natur dringen wollen.

Dieſerhalb iſt, beiläufig geſagt, mein direkter Antipode unter den Philoſophen Anaxagoras; da er zum Erſten und Urſprünglichen, wovon Alles ausgeht, einen νους, eine Intelligenz, ein

[305] Vorſtellendes, beliebig annahm, und als der Erſte gilt, der eine ſolche Anſicht aufgeſtellt hat. Derſelben gemäß wäre die Welt früher in der bloßen Vorſtellung, als an ſich ſelbſt vorhanden geweſen; während bei mir der erkenntnißloſe Wille es iſt, der die Realität der Dinge begründet, deren Entwickelung ſchon ſehr weit gediehen ſeyn muß, ehe es endlich, im animalen Bewußtſeyn, zur Vorſtellung und Intelligenz kommt; ſo daß bei mir das Denken als das Allerletzte auftritt. Inzwiſchen hat, nach dem Zeugniß des Ariſtoteles (Metaph., I, 4), Anaxagoras ſelbſt mit ſeinem νους nicht viel anzufangen gewußt, ſondern ihn nur aufgeſtellt und dann eben ſtehn laſſen, wie einen gemalten Heiligen am Eingang, ohne zu ſeinen Entwickelungen der Natur ſich deſſelben zu bedienen, es ſei denn in Nothfällen, wann er ſich ein Mal nicht anders zu helfen wußte. — Alle Phyſikotheologie iſt eine Ausführung des, der (Anfangs dieſes Kapitels ausgeſprochenen) Wahrheit entgegenſtehenden, Irrthums, daß nämlich die vollkommenſte Art der Entſtehung der Dinge die durch Vermittelung eines Intellekts ſei. Daher eben ſchiebt dieſelbe aller tiefern Ergründung der Natur einen Riegel vor.

Seit Sokrates' Zeit und bis auf die unſerige finden wir als einen Hauptgegenſtand des unaufhörlichen Disputirens der Philoſophen jenes ens rationis, genannt Seele. Wir ſehn die Meiſten die Unſterblichkeit, welches ſagen will, die metaphyſiſche Weſenheit, derſelben behaupten, Andere jedoch, geſtützt auf Thatſachen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Intellekts von körperlichen Organen unwiderſprechlich darthun, den Widerſpruch dagegen unermüdet aufrecht erhalten. Jene Seele wurde von Allen und vor Allem als ſchlechthin einfach genommen: denn gerade hieraus wurde ihr metaphyſiſches Weſen, ihre Immaterialität und Unſterblichkeit bewieſen; obgleich dieſe gar nicht ein Mal nothwendig daraus folgt; denn, wenn wir auch die Zerſtörung eines geformten Körpers uns nur durch Zerlegung in ſeine Theile denken können; ſo folgt daraus nicht, daß die Zerſtörung eines einfachen Weſens, von dem wir ohnehin keinen Begriff haben, nicht auf irgend eine andere Art, etwan durch allmäliges Schwinden, möglich ſei. Ich hingegen gehe davon aus, daß ich die vorausgeſetzte Einfachheit unſers ſubjektiv bewußten Weſens, oder des Ichs, aufhebe, indem ich nachweiſe,

daß die Aeußerungen, aus welchen man dieselbe folgerte, zwei [306]
sehr verschiedene Quellen haben, und daß allerdings der Intellekt physisch bedingt, die Funktion eines materiellen Organs, daher von diesem abhängig, und ohne dasselbe so unmöglich sei, wie das Greifen ohne die Hand, daß er demnach zur bloßen Erscheinung gehöre und also das Schicksal dieser theile, — daß hingegen der Wille an kein specielles Organ gebunden, sondern überall gegenwärtig, überall das eigentlich Bewegende und Bildende, mithin das Bedingende des ganzen Organismus sei, daß er in der That das metaphysische Substrat der gesammten Erscheinung ausmache, folglich nicht, wie der Intellekt, ein Posterius, sondern das Prius derselben, und diese von ihm, nicht er von ihr, abhängig sei. Der Leib aber wird sogar zu einer bloßen Vorstellung herabgesetzt, indem er nur die Art ist, wie in der Anschauung des Intellekts, oder Gehirns, der Wille sich darstellt. Der Wille hingegen, welcher in allen früheren, sonst noch so verschiedenen Systemen als eines der letzten Ergebnisse auftritt, ist bei mir das Allererste. Der Intellekt wird, als bloße Funktion des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille. Aus dieser Heterogeneität Beider, nebst der sekundären Natur des Intellekts, wird es begreiflich, daß der Mensch, in der Tiefe seines Selbstbewußtseyns, sich ewig und unzerstörbar fühlt, dennoch aber keine Erinnerung, weder a parte ante noch a parte post, über seine Lebensdauer hinaus haben kann. Ich will hier nicht der Erörterung der wahren Unzerstörbarkeit unsers Wesens, als welche ihre Stelle im vierten Buche hat, vorgreifen, sondern habe nur die Stelle, an welche sie sich knüpft, bezeichnen wollen.

Daß nun aber, in einem allerdings einseitigen, jedoch von unserm Standpunkt aus wahren Ausdrucke, der Leib eine bloße Vorstellung genannt wird, beruht darauf, daß ein Daseyn im Raum, als ein ausgedehntes, und in der Zeit, als ein sich änderndes, in Beiden aber durch Kausalnexus näher bestimmtes, nur möglich ist in der Vorstellung, als auf deren Formen jene Bestimmungen sämmtlich beruhen, also in einem Gehirn, in welchem demnach ein solches Daseyn als ein objektives, d. h. ein fremdes, auftritt. Daher kann selbst unser eigener Leib diese Art von Daseyn nur in einem Gehirn haben. Denn die Erkenntniß,

[307] welche ich von meinem Leibe als einem Ausgedehnten, Raumerfüllenden und Beweglichen habe, ist bloß mittelbar: sie ist ein Bild in meinem Gehirn, welches mittelst Sinne und Verstand zu Stande kommt. Unmittelbar gegeben ist mir der Leib allein in der Muskelaktion und im Schmerz oder Behagen, welche Beide zunächst und unmittelbar dem Willen angehören. — Das Zusammenbringen aber dieser beiden verschiedenen Erkenntnißweisen meines eigenen Leibes vermittelt nachher die fernere Einsicht, daß alle andern Dinge, welche ebenfalls das beschriebene objektive Daseyn, welches zunächst nur in meinem Gehirn ist, haben, deshalb nicht außer demselben gar nicht vorhanden seien, sondern ebenfalls an sich zuletzt eben Das seyn müssen, was sich dem Selbstbewußtseyn als Wille kund giebt.

Kapitel 22*).

Objektive Ansicht des Intellekts.

Es giebt zwei von Grund aus verschiedene Betrachtungsweisen des Intellekts, welche auf der Verschiedenheit des Standpunkts beruhen und, so sehr sie auch, in Folge dieser, einander entgegengesetzt sind, dennoch in Uebereinstimmung gebracht werden müssen. — Die eine ist die subjektive, welche, von innen ausgehend und das Bewußtseyn als das Gegebene nehmend, uns darlegt, durch welchen Mechanismus in demselben die Welt sich darstellt, und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verstand liefern, sie sich darin aufbaut. Als den Urheber dieser Betrachtungsweise haben wir Locke anzusehn: Kant brachte sie zu ungleich höherer Vollendung, und ebenfalls ist unser erstes Buch, nebst den Ergänzungen dazu, ihr gewidmet.

Die dieser entgegengesetzte Betrachtungsweise des Intellekts ist die objektive, welche von außen anhebt, nicht das eigene Bewußtseyn, sondern die in der äußern Erfahrung gegebenen, sich

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf die letztere Hälfte des § 27 des ersten Bandes.

ihrer selbst und der Welt bewußten Wesen zu ihrem Gegenstande [308]
nimmt, und nun untersucht, welches Verhältniß der Intellekt der-
selben zu ihren übrigen Eigenschaften hat, wodurch er möglich,
wodurch er nothwendig geworden, und was er ihnen leistet.
Der Standpunkt dieser Betrachtungsweise ist der empirische: sie
nimmt die Welt und die darin vorhandenen thierischen Wesen
als schlechthin gegeben, indem sie von ihnen ausgeht. Sie ist
demnach zunächst zoologisch, anatomisch, physiologisch, und wird
erst durch die Verbindung mit jener erstern und von dem da-
durch gewonnenen höhern Standpunkt aus philosophisch. Die
bis jetzt allein gegebene Grundlage zu ihr verdanken wir den
Zootomen und Physiologen, zumeist den Französischen. Beson-
ders ist hier Cabanis zu nennen, dessen vortreffliches Werk,
Des rapports du physique au moral, auf dem physiologischen
Wege, für diese Betrachtungsweise bahnbrechend gewesen ist.
Gleichzeitig wirkte der berühmte Bichat, dessen Thema jedoch
ein viel umfassenderes war. Selbst Gall ist hier zu nennen;
wenn gleich sein Hauptzweck verfehlt wurde. Unwissenheit und
Vorurtheil haben gegen diese Betrachtungsweise die Anklage des
Materialismus erhoben; weil dieselbe, sich rein an die Erfahrung
haltend, die immaterielle Substanz, Seele, nicht kennt. Die neue-
sten Fortschritte in der Physiologie des Nervensystems, durch
Charles Bell, Magendie, Marshall Hall u. a., haben
den Stoff dieser Betrachtungsweise ebenfalls bereichert und be-
richtigt. Eine Philosophie, welche, wie die Kantische, diesen Ge-
sichtspunkt für den Intellekt gänzlich ignorirt, ist einseitig und
eben dadurch unzureichend. Sie läßt zwischen unserm philosophi-
schen und unserm physiologischen Wissen eine unübersehbare Kluft,
bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können.

Obwohl schon Das, was ich in den beiden vorhergegange-
nen Kapiteln über das Leben und die Thätigkeit des Gehirns ge-
sagt habe, dieser Betrachtungsweise angehört, imgleichen, in der
Abhandlung über den Willen in der Natur, alle unter der Ru-
brik „Pflanzenphysiologie" gegebenen Erläuterungen und auch ein
Theil der unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" befindlichen
ihr gewidmet sind, wird die hier folgende Darlegung ihrer Resul-
tate im Allgemeinen keineswegs überflüssig seyn.

Des grellen Kontrastes zwischen den beiden im Obigen

[309] einander entgegengestellten Betrachtungsweisen des Intellekts wird
man am lebhaftesten inne werden, wenn man, die Sache auf die
Spitze stellend, sich vergegenwärtigt, daß was die eine als beson-
nenes Denken und lebendiges Anschauen unmittelbar aufnimmt
und zu ihrem Stoffe macht, für die andere nichts weiter ist, als
die physiologische Funktion eines Eingeweides, des Gehirns; ja,
daß man berechtigt ist, zu behaupten, die ganze objektive Welt,
so gränzenlos im Raum, so unendlich in der Zeit, so unergründ-
lich in der Vollkommenheit, sei eigentlich nur eine gewisse Bewe-
gung oder Affektion der Breimasse im Hirnschädel. Da frägt
man erstaunt: was ist dieses Gehirn, dessen Funktion ein solches
Phänomen aller Phänomene hervorbringt? Was ist die Materie,
die zu einer solchen Breimasse raffinirt und potenzirt werden kann,
daß die Reizung einiger ihrer Partikeln zum bedingenden Träger
des Daseyns einer objektiven Welt wird? Die Scheu vor sol-
chen Fragen trieb zur Hypostase der einfachen Substanz einer
immateriellen Seele, die im Gehirn bloß wohnte. Wir sagen
unerschrocken: auch diese Breimasse ist, wie jeder vegetabilische
oder animalische Theil, ein organisches Gebilde, gleich allen ihren
geringeren Anverwandten, in der schlechtern Behausung der Köpfe
unserer unvernünftigen Brüder, bis zum geringsten, kaum noch
apprehendirenden, herab; jedoch ist jene organische Breimasse das
letzte Produkt der Natur, welches alle übrigen schon voraussetzt.
An sich selbst aber und außerhalb der Vorstellung ist auch das
Gehirn, wie Alles Andere, Wille. Denn Für-ein-Anderes-
daseyn ist Vorgestelltwerden, Ansichseyn ist Wollen:
hierauf eben beruht es, daß wir auf dem rein objektiven Wege
nie zum Innern der Dinge gelangen; sondern, wenn wir von
außen und empirisch ihr Inneres zu finden versuchen, dieses
Innere, unter unsern Händen, stets wieder zu einem Aeußern
wird, — das Mark des Baumes, so gut wie seine Rinde, das
Herz des Thieres, so gut wie sein Fell, die Keimhaut und der
Dotter des Eies, so gut wie seine Schaale. Hingegen auf dem
subjektiven Wege ist das Innere uns jeden Augenblick zu-
gänglich: da finden wir es als den Willen zunächst in uns
selbst, und müssen, am Leitfaden der Analogie mit unserm eige-
nen Wesen, die übrigen enträthseln können, indem wir zu der
Einsicht gelangen, daß ein Seyn an sich, unabhängig vom Er-

kanntwerden, d. h. Sichdarstellen in einem Intellekt, nur als ein [310]
Wollen denkbar ist.

Gehn wir nun, in der objektiven Auffassung des Intellekts, so weit wir irgend können, zurück; so werden wir finden, daß die Nothwendigkeit, oder das Bedürfniß der Erkenntniß überhaupt entsteht aus der Vielheit und dem getrennten Daseyn der Wesen, also aus der Individuation. Denn denkt man sich, es sei nur ein einziges Wesen vorhanden; so bedarf ein solches keiner Erkenntniß: weil nichts daist, was von ihm selbst verschieden wäre, und dessen Daseyn es daher erst mittelbar, durch Erkenntniß, d. h. Bild und Begriff, in sich aufzunehmen hätte. Es wäre eben selbst schon Alles in Allem, mithin bliebe ihm nichts zu erkennen, d. h. nichts Fremdes, das als Gegenstand, Objekt, aufgefaßt werden könnte, übrig. Bei der Vielheit der Wesen hingegen befindet jedes Individuum sich in einem Zustande der Isolation von allen übrigen, und daraus entsteht die Nothwendigkeit der Erkenntniß. Das Nervensystem, mittelst dessen das thierische Individuum zunächst sich seiner selbst bewußt wird, ist durch seine Haut begränzt: jedoch, im Gehirn bis zum Intellekt gesteigert, überschreitet es diese Gränze, mittelst seiner Erkenntnißform der Kausalität, und so entsteht ihm die Anschauung, als ein Bewußtseyn anderer Dinge, als ein Bild von Wesen in Raum und Zeit, die sich verändern, gemäß der Kausalität. — In diesem Sinne wäre es richtiger zu sagen: „nur das Verschiedene wird vom Verschiedenen erkannt", als, wie Empedokles sagte, „nur das Gleiche vom Gleichen", welches ein gar schwankender und vieldeutiger Satz war; obgleich sich auch wohl Gesichtspunkte fassen lassen, von welchen aus er wahr ist; wie, beiläufig gesagt, schon der des Helvetius, wenn er so schön wie treffend bemerkt: Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit: c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unison; — welches zusammentrifft mit dem Xenophanischen σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον (sapientem esse oportet eum, qui sapientem agniturus sit), und ein großes Herzeleid ist. — Nun aber wieder von der andern Seite wissen wir, daß, umgekehrt, die Vielheit des Gleichartigen erst möglich wird durch Zeit und Raum, also durch die Formen unserer Erkenntniß. Der Raum entsteht erst, indem das erkennende Subjekt nach außen

[311] sieht: er ist die Art und Weise, wie das Subjekt etwas als von sich verschieden auffaßt. Soeben aber sahen wir die Erkenntniß überhaupt durch Vielheit und Verschiedenheit bedingt. Also die Erkenntniß und die Vielheit, oder Individuation, stehn und fallen mit einander, indem sie sich gegenseitig bedingen. — Hieraus ist zu schließen, daß jenseit der Erscheinung, im Wesen an sich aller Dinge, welchem Zeit und Raum, und deshalb auch die Vielheit, fremd seyn muß, auch keine Erkenntniß vorhanden seyn kann. Dieses bezeichnet der Buddhaismus als Pradschna Paramita, d. i. das Jenseits aller Erkenntniß. (Hierüber siehe J. J. Schmidt, „Ueber das Maha-Jana und Pradschna Paramita".) Ein „Erkennen der Dinge an sich", im strengsten Sinne des Worts, wäre demnach schon darum unmöglich, weil wo das Wesen an sich der Dinge anfängt, das Erkennen wegfällt, und alle Erkenntniß schon grundwesentlich bloß auf Erscheinungen geht. Denn sie entspringt aus einer Beschränkung, durch welche sie nöthig gemacht wird, um die Schranken zu erweitern.

Für die objektive Betrachtung ist das Gehirn die Efflorescenz des Organismus; daher erst wo dieser seine höchste Vollkommenheit und Komplikation erlangt hat, es in seiner größten Entwickelung auftritt. Den Organismus aber haben wir im vorhergehenden Kapitel als die Objektivation des Willens kennen gelernt: zu dieser muß daher auch das Gehirn, als sein Theil, gehören. Ferner habe ich daraus, daß der Organismus nur die Sichtbarkeit des Willens, also an sich dieser selbst ist, abgeleitet, daß jede Affektion des Organismus zugleich und unmittelbar den Willen afficirt, d. h. angenehm oder schmerzlich empfunden wird. Jedoch tritt, durch die Steigerung der Sensibilität, bei höherer Entwickelung des Nervensystems, die Möglichkeit ein, daß in den edleren, d. h. den objektiven Sinnesorganen (Gesicht, Gehör) die ihnen angemessenen, höchst zarten Affektionen empfunden werden, ohne an sich selbst und unmittelbar den Willen zu afficiren, d. h. ohne schmerzlich oder angenehm zu seyn, daß sie mithin als an sich gleichgültige, bloß wahrgenommene Empfindungen ins Bewußtseyn treten. Im Gehirn erreicht nun aber diese Steigerung der Sensibilität einen so hohen Grad, daß auf empfangene Sinneseindrücke sogar eine Reaktion entsteht, welche nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern zunächst eine

Spontaneität der Verſtandesfunktion iſt, als welche von der unmittelbar wahrgenommenen Sinnesempfindung den Uebergang zu deren Urſache macht, wodurch, indem dabei das Gehirn zugleich die Form des Raumes hervorbringt, die Anſchauung eines äußern [312]
Objektes entſteht. Man kann daher den Punkt, wo von der Empfindung auf der Retina, welche noch eine bloße Affektion des Leibes und inſofern des Willens iſt, der Verſtand den Uebergang macht zur Urſache jener Empfindung, die er mittelſt ſeiner Form des Raumes als ein Aeußeres und von der eigenen Perſon Verſchiedenes projicirt, — als die Gränze betrachten zwiſchen der Welt als Wille und der Welt als Vorſtellung, oder auch als die Geburtsſtätte dieſer letzteren. Beim Menſchen geht nun aber die, in letzter Inſtanz freilich doch vom Willen verliehene, Spontaneität der Gehirnthätigkeit noch weiter, als zur bloßen Anſchauung und unmittelbaren Auffaſſung der Kauſalverhältniſſe; nämlich bis zum Bilden abſtrakter Begriffe aus jenen Anſchauungen, und zum Operiren mit dieſen, d. h. zum Denken, als worin ſeine Vernunft beſteht. Die Gedanken ſind daher von den Affektionen des Leibes, welche, weil dieſer die Objektivation des Willens iſt, ſelbſt in den Sinnesorganen, durch Steigerung, ſogleich in Schmerz übergehn können, am entfernteſten. Vorſtellung und Gedanke können, dem Geſagten zufolge, auch als die Effloreſcenz des Willens angeſehn werden, ſofern ſie aus der höchſten Vollendung und Steigerung des Organismus entſpringen, dieſer aber, an ſich ſelbſt und außerhalb der Vorſtellung, der Wille iſt. Allerdings ſetzt, in meiner Erklärung, das Daſeyn des Leibes die Welt der Vorſtellung voraus; ſofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr iſt: und andererſeits ſetzt die Vorſtellung ſelbſt eben ſo ſehr den Leib voraus; da ſie nur durch die Funktion eines Organs deſſelben entſteht. Das der ganzen Erſcheinung zum Grunde Liegende, das allein an ſich ſelbſt Seiende und Urſprüngliche darin, iſt ausſchließlich der Wille: denn er iſt es, welcher, eben durch dieſen Proceß, die Form der Vorſtellung annimmt, d. h. in das ſekundäre Daſeyn einer gegenſtändlichen Welt, oder die Erkennbarkeit, eingeht. — Die Philoſophen vor Kant, wenige ausgenommen, haben die Erklärung des Hergangs unſers Erkennens von der verkehrten Seite angegriffen. Sie giengen nämlich dabei aus von einer ſogenannten Seele, einem

Weſen, deſſen innere Natur und eigenthümliche Funktion im Denken beſtände, und zwar ganz eigentlich im abſtrakten Denken, mit bloßen Begriffen, die ihr um ſo vollkommener angehörten, [313] als ſie von aller Anſchaulichkeit ferner lagen. (Hier bitte ich, die Anmerkung am Ende des § 6 meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral nachzuſehn.) Dieſe Seele ſei unbegreiflicher Weiſe in den Leib gerathen, woſelbſt ſie in ihrem reinen Denken nur Störungen erleide, ſchon durch die Sinneseindrücke und Anſchauungen, noch mehr durch die Gelüſte, welche dieſe erregen, endlich durch die Affekte, ja Leidenſchaften, zu welchen wieder dieſe ſich entwickeln; während das ſelbſteigene und urſprüngliche Element dieſer Seele lauteres, abſtraktes Denken ſei, welchem überlaſſen ſie nur Univerſalia, angeborene Begriffe und aeternas veritates zu ihren Gegenſtänden habe und alles Anſchauliche tief unter ſich liegen laſſe. Daher ſtammt denn auch die Verachtung, mit welcher noch jetzt von den Philoſophieprofeſſoren die „Sinnlichkeit" und das „Sinnliche" erwähnt, ja, zur Hauptquelle der Immoralität gemacht werden; während gerade die Sinne, da ſie im Verein mit den aprioriſchen Funktionen des Intellekts, die Anſchauung hervorbringen, die lautere und unſchuldige Quelle aller unſerer Erkenntniſſe ſind, von welcher alles Denken ſeinen Gehalt erſt erborgt. Man könnte wahrlich glauben, jene Herren dächten bei der Sinnlichkeit ſtets nur an den vorgeblichen ſechsten Sinn der Franzoſen. — Beſagtermaaßen alſo machte man, beim Proceß des Erkennens, das allerletzte Produkt deſſelben, das abſtrakte Denken, zum Erſten und Urſprünglichen, griff demnach, wie geſagt, die Sache am verkehrten Ende an. — Wie nun, meiner Darſtellung zufolge, der Intellekt aus dem Organismus und dadurch aus dem Willen entſpringt, mithin ohne dieſen nicht ſeyn könnte; ſo fände er ohne ihn auch keinen Stoff und Beſchäftigung: weil alles Erkennbare eben nur die Objektivation des Willens iſt.

Aber nicht nur die Anſchauung der Außenwelt, oder das Bewußtſeyn anderer Dinge, iſt durch das Gehirn und ſeine Funktionen bedingt, ſondern auch das Selbſtbewußtſeyn. Der Wille an ſich ſelbſt iſt bewußtlos und bleibt es im größten Theile ſeiner Erſcheinungen. Die ſekundäre Welt der Vorſtellung muß hinzutreten, damit er ſich ſeiner bewußt werde; wie das Licht erſt

durch die es zurückwerfenden Körper sichtbar wird und außerdem sich wirkungslos in die Finsterniß verliert. Indem der Wille, zum Zweck der Auffassung seiner Beziehungen zur Außenwelt, im thierischen Individuo, ein Gehirn hervorbringt, entsteht erst in [314]
diesem das Bewußtseyn des eigenen Selbst, mittelst des Subjekts des Erkennens, welches die Dinge als daseiend, das Ich als wollend auffaßt. Nämlich die im Gehirn aufs Höchste gesteigerte, jedoch in die verschiedenen Theile desselben ausgebreitete Sensibilität muß zuvörderst alle Strahlen ihrer Thätigkeit zusammenbringen, sie gleichsam in einen Brennpunkt koncentriren, der jedoch nicht, wie bei Hohlspiegeln, nach außen, sondern, wie bei Konvexspiegeln, nach innen fällt: mit diesem Punkte nun beschreibt sie zunächst die Linie der Zeit, auf der daher Alles, was sie vorstellt, sich darstellen muß und welche die erste und wesentlichste Form alles Erkennens, oder die Form des innern Sinnes ist. Dieser Brennpunkt der gesammten Gehirnthätigkeit ist Das, was Kant die synthetische Einheit der Apperception nannte†): erst mittelst desselben wird der Wille sich seiner selbst bewußt, indem dieser Fokus der Gehirnthätigkeit, oder das Erkennende, sich mit seiner eigenen Basis, daraus er entsprungen ist, dem Wollenden, als identisch auffaßt und so das Ich entsteht. Dieser Fokus der Gehirnthätigkeit bleibt dennoch zunächst ein bloßes Subjekt des Erkennens und als solches fähig, der kalte und antheilslose Zuschauer, der bloße Lenker und Berather des Willens zu seyn, wie auch, ohne Rücksicht auf diesen und sein Wohl oder Weh, die Außenwelt rein objektiv aufzufassen. Aber sobald er sich nach innen richtet, erkennt er als die Basis seiner eigenen Erscheinung den Willen, und fließt daher mit diesem in das Bewußtseyn eines Ich zusammen. Jener Brennpunkt der Gehirnthätigkeit (oder das Subjekt der Erkenntniß) ist, als untheilbarer Punkt, zwar einfach, deshalb aber doch keine Substanz (Seele), sondern ein bloßer Zustand. Das, dessen Zustand er selbst ist, kann nur indirekt, gleichsam durch Reflex, von ihm erkannt werden: aber das Aufhören des Zustandes darf nicht angesehn werden als die Vernichtung Dessen, von dem es ein Zustand ist. Dieses erkennende und bewußte Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der Erscheinung desselben ist, wie das Bild im Fokus

†) Vergl. p. 284.

des Hohlspiegels zu diesem selbst, und hat, wie jenes, nur eine bedingte, ja eigentlich bloß scheinbare Realität. Weit entfernt, das schlechthin Erste zu seyn (wie z. B. Fichte lehrte), ist es im Grunde tertiär, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber
[315] den Willen. — Ich gebe zu, daß alles hier Gesagte doch eigentlich nur Bild und Gleichniß, auch zum Theil hypothetisch sei: allein wir stehn bei einem Punkte, bis zu welchem kaum die Gedanken, geschweige die Beweise reichen. Ich bitte daher, es mit Dem zu vergleichen, was ich im zwanzigsten Kapitel über diesen Gegenstand ausführlich beigebracht habe.

Obgleich nun das Wesen an sich jedes Daseienden in seinem Willen besteht, und die Erkenntniß, nebst dem Bewußtseyn, nur als ein Sekundäres, auf den höheren Stufen der Erscheinung hinzukommt; so finden wir doch, daß der Unterschied, den die Anwesenheit und der verschiedene Grad des Bewußtseyns und Intellekts zwischen Wesen und Wesen setzt, überaus groß und folgenreich ist. Das subjektive Daseyn der Pflanze müssen wir uns denken als ein schwaches Analogon, einen bloßen Schatten von Behagen und Unbehagen: und selbst in diesem äußerst schwachen Grade weiß die Pflanze allein von sich, nicht von irgend etwas außer ihr. Hingegen schon das ihr am nächsten stehende, unterste Thier ist durch gesteigerte und genauer specificirte Bedürfnisse veranlaßt, die Sphäre seines Daseyns über die Gränze seines Leibes hinaus zu erweitern. Dies geschieht durch die Erkenntniß: es hat eine dumpfe Wahrnehmung seiner nächsten Umgebung, aus welcher ihm Motive für sein Thun, zum Zweck seiner Erhaltung, erwachsen. Hiedurch tritt sonach das Medium der Motive ein: und dieses ist — die in Zeit und Raum objektiv dastehende Welt, die Welt als Vorstellung; so schwach, dumpf und kaum dämmernd auch dieses erste und niedrigste Exemplar derselben seyn mag. Aber deutlicher und immer deutlicher, immer weiter und immer tiefer, prägt sie sich aus, in dem Maaße, wie in der aufsteigenden Reihe thierischer Organisationen das Gehirn immer vollkommener producirt wird. Diese Steigerung der Gehirnentwickelung, also des Intellekts und der Klarheit der Vorstellung, auf jeder dieser immer höheren Stufen, wird aber herbeigeführt durch das sich immer mehr erhöhende und komplicirende Bedürfniß dieser Erscheinungen des Willens.

Dieſes muß immer erſt den Anlaß dazu geben: denn ohne Noth bringt die Natur (d. h. der in ihr ſich objektivirende Wille) nichts, am wenigſten die ſchwierigſte ihrer Produktionen, ein vollkommneres Gehirn hervor; in Folge ihrer lex parsimoniae: natura nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum. Jedes Thier [316] hat ſie ausgeſtattet mit den Organen, die zu ſeiner Erhaltung, den Waffen, die zu ſeinem Kampfe nothwendig ſind; wie ich dies in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführlich dargeſtellt habe: nach dem nämlichen Maaßſtabe daher ertheilte ſie jedem das wichtigſte der nach außen gerichteten Organe, das Gehirn, mit ſeiner Funktion, dem Intellekt. Je komplicirter nämlich, durch höhere Entwickelung, ſeine Organiſation wurde, deſto mannigfaltiger und ſpecieller beſtimmt wurden auch ſeine Bedürfniſſe, folglich deſto ſchwieriger und von der Gelegenheit abhängiger die Herbeiſchaffung des ſie Befriedigenden. Da bedurfte es alſo eines weitern Geſichtskreiſes, einer genauern Auffaſſung, einer richtigern Unterſcheidung der Dinge in der Außenwelt, in allen ihren Umſtänden und Beziehungen. Demgemäß ſehn wir die Vorſtellungskräfte und ihre Organe, Gehirn, Nerven und Sinneswerkzeuge, immer vollkommener hervortreten, je höher wir in der Stufenleiter der Thiere aufwärts gehn: und in dem Maaße, wie das Cerebralſyſtem ſich entwickelt, ſtellt ſich die Außenwelt immer deutlicher, vielſeitiger, vollkommener, im Bewußtſeyn dar. Die Auffaſſung derſelben erfordert jetzt immer mehr Aufmerkſamkeit, und zuletzt in dem Grade, daß bisweilen ihre Beziehung auf den Willen momentan aus den Augen verloren werden muß, damit ſie deſto reiner und richtiger vor ſich gehe. Ganz entſchieden tritt dies erſt beim Menſchen ein: bei ihm allein findet eine reine Sonderung des Erkennens vom Wollen Statt. Dies iſt ein wichtiger Punkt, den ich hier bloß berühre, um ſeine Stelle zu bezeichnen und weiter unten ihn wieder aufnehmen zu können. — Aber auch dieſen letzten Schritt in der Ausdehnung und Vervollkommnung des Gehirns, und damit in der Erhöhung der Erkenntnißkräfte, thut die Natur, wie alle übrigen, bloß in Folge der erhöhten Bedürfniſſe, alſo zum Dienſte des Willens. Was dieſer im Menſchen bezweckt und erreicht, iſt zwar im Weſentlichen das Selbe und nicht mehr, als was auch im Thiere

ſein Ziel iſt: Ernährung und Fortpflanzung. Aber durch die Organiſation des Menſchen wurden die Erforderniſſe zur Erreichung jenes Ziels ſo ſehr vermehrt, geſteigert und ſpecificirt, daß, zur Erreichung des Zwecks, eine ungleich beträchtlichere Erhöhung [317] des Intellekts, als die bisherigen Stufen darboten, nothwendig, oder wenigſtens das leichteſte Mittel war. Da nun aber der Intellekt, ſeinem Weſen zufolge, ein Werkzeug von höchſt vielſeitigem Gebrauch und auf die verſchiedenartigſten Zwecke gleich anwendbar iſt; ſo konnte die Natur, ihrem Geiſt der Sparſamkeit getreu, alle Forderungen der ſo mannigfach gewordenen Bedürfniſſe nunmehr ganz allein durch ihn decken: daher ſtellte ſie den Menſchen, ohne Bekleidung, ohne natürliche Schutzwehr, oder Angriffswaffe, ja mit verhältnißmäßig geringer Muskelkraft, bei großer Gebrechlichkeit und geringer Ausdauer gegen widrige Einflüſſe und Mangel, hin, im Verlaß auf jenes eine große Werkzeug, zu welchem ſie nur noch die Hände, von der nächſten Stufe unter ihm, dem Affen, beizubehalten hatte. Durch den alſo hier auftretenden überwiegenden Intellekt iſt aber nicht nur die Auffaſſung der Motive, die Mannigfaltigkeit derſelben und überhaupt der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, ſondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille ſich ſeiner ſelbſt bewußt wird, aufs höchſte geſteigert, in Folge der eingetretenen Klarheit des ganzen Bewußtſeyns, welche, durch die Fähigkeit des abſtrakten Erkennens unterſtützt, jetzt bis zur vollkommenen Beſonnenheit geht. Dadurch aber, wie auch durch die als Träger eines ſo erhöhten Intellekts nothwendig vorausgeſetzte Vehemenz des Willens, iſt eine Erhöhung aller Affekte eingetreten, ja die Möglichkeit der Leidenſchaften, welche das Thier eigentlich nicht kennt. Denn die Heftigkeit des Willens hält mit der Erhöhung der Intelligenz gleichen Schritt; eben weil dieſe eigentlich immer aus den geſteigerten Bedürfniſſen und dringendern Forderungen des Willens entſpringt: zudem aber unterſtützen Beide ſich wechſelſeitig. Die Heftigkeit des Charakters nämlich hängt zuſammen mit größerer Energie des Herzſchlags und Blutumlaufs, welche phyſiſch die Thätigkeit des Gehirns erhöht. Andererſeits wieder erhöht die Klarheit der Intelligenz, mittelſt der lebhafteren Auffaſſung der äußern Umſtände, die durch dieſe hervorgerufenen Affekte. Daher z. B. laſſen junge Kälber ſich ruhig

auf einen Wagen packen und fortschleppen: junge Löwen aber, wenn nur von der Mutter getrennt, bleiben fortwährend unruhig und brüllen unabläſſig, vom Morgen bis zum Abend; Kinder, in einer ſolchen Lage, würden ſich faſt zu Tode ſchreien und quälen. Die Lebhaftigkeit und Heftigkeit des Affen ſteht mit ſeiner ſchon ſehr entwickelten Intelligenz in genauer Verbindung. Auf eben dieſem Wechſelverhältniß beruht es, daß der Menſch überhaupt viel größerer Leiden fähig iſt, als das Thier; aber auch größerer Freudigkeit, in den befriedigten und frohen Affekten. Eben ſo macht der erhöhte Intellekt ihm die Langeweile fühlbarer, als dem Thier, wird aber auch, wenn er individuell ſehr vollkommen iſt, zu einer unerſchöpflichen Quelle der Kurzweil. Im Ganzen alſo verhält ſich die Erſcheinung des Willens im Menſchen zu der im Thier der obern Geſchlechter wie ein angeſchlagener Ton zu ſeiner zwei bis drei Oktaven tiefer gegriffenen Quinte. Aber auch zwiſchen den verſchiedenen Thierarten ſind die Unterſchiede des Intellekts und dadurch des Bewußtſeyns groß und endlos abgeſtuft. Das bloße Analogon von Bewußtſeyn, welches wir noch der Pflanze zuſchreiben müſſen, wird ſich zu dem noch viel dumpferen ſubjektiven Weſen eines unorganiſchen Körpers ungefähr verhalten wie das Bewußtſeyn des unterſten Thieres zu jenem quasi Bewußtſeyn der Pflanze. Man kann ſich die zahlloſen Abſtufungen im Grade des Bewußtſeyns veranſchaulichen unter dem Bilde der verſchiedenen Geſchwindigkeit, welche die vom Centro ungleich entfernten Punkte einer drehenden Scheibe haben. Aber das richtigſte, ja, wie unſer drittes Buch lehrt, das natürliche Bild jener Abſtufung liefert die Tonleiter, in ihrem ganzen Umfang, vom tiefſten noch hörbaren bis zum höchſten Ton. Nun aber iſt es der Grad des Bewußtſeyns, welcher den Grad des Daſeyns eines Weſens beſtimmt. Denn alles unmittelbare Daſeyn iſt ein ſubjektives: das objektive Daſeyn iſt im Bewußtſeyn eines Andern vorhanden, alſo nur für dieſes, mithin ganz mittelbar. Durch den Grad des Bewußtſeyns ſind die Weſen ſo verſchieden, wie ſie durch den Willen gleich ſind, ſofern dieſer das Gemeinſame in ihnen allen iſt. [318]

Was wir aber jetzt zwiſchen Pflanze und Thier, und dann zwiſchen den verſchiedenen Thiergeſchlechtern betrachtet haben, findet auch noch zwiſchen Menſch und Menſch Statt. Auch hier

nämlich begründet das Sekundäre, der Intellekt, mittelſt der von ihm abhängigen Klarheit des Bewußtſeyns und Deutlichkeit des Erkennens, einen fundamentalen und unabſehbar großen Unterſchied in der ganzen Weiſe des Daſeyns, und dadurch im Grade [319] deſſelben. Je höher geſteigert das Bewußtſeyn iſt, deſto deutlicher und zuſammenhängender die Gedanken, deſto klärer die Anſchauungen, deſto inniger die Empfindungen. Dadurch gewinnt Alles mehr Tiefe: die Rührung, die Wehmuth, die Freude und der Schmerz. Die gewöhnlichen Flachköpfe ſind nicht ein Mal rechter Freude fähig: ſie leben in Dumpfheit dahin. Während dem Einen ſein Bewußtſeyn nur das eigene Daſeyn, nebſt den Motiven, welche zum Zweck der Erhaltung und Erheiterung deſſelben apprehendirt werden müſſen, in einer dürftigen Auffaſſung der Außenwelt vergegenwärtigt, iſt es dem Andern eine camera obscura, in welcher ſich der Makrokosmos darſtellt:

„Er fühlet, daß er eine kleine Welt
In ſeinem Gehirne brütend hält,
Daß die fängt an zu wirken und zu leben,
Daß er ſie gerne möchte von ſich geben."

Die Verſchiedenheit der ganzen Art des Daſeyns, welche die Extreme der Gradation der intellektuellen Fähigkeiten zwiſchen Menſch und Menſch feſtſtellen, iſt ſo groß, daß die zwiſchen König und Tagelöhner dagegen gering erſcheint. Und auch hier iſt, wie bei den Thiergeſchlechtern, ein Zuſammenhang zwiſchen der Vehemenz des Willens und der Steigerung des Intellekts nachweisbar. Genie iſt durch ein leidenſchaftliches Temperament bedingt, und ein phlegmatiſches Genie iſt undenkbar: es ſcheint, daß ein überaus heftiger, alſo gewaltig verlangender Wille daſeyn mußte, wenn die Natur einen abnorm erhöhten Intellekt, als jenem angemeſſen, dazugeben ſollte; während die bloß phyſiſche Rechenſchaft hierüber auf die größere Energie, mit der die Arterien des Kopfes das Gehirn bewegen und die Turgeſcenz deſſelben vermehren, hinweiſt. Freilich aber iſt die Quantität, Qualität und Form des Gehirns ſelbſt die andere und ungleich ſeltenere Bedingung des Genies. Andererſeits ſind die Phlegmatici in der Regel von ſehr mittelmäßigen Geiſteskräften: und eben ſo ſtehn die nördlichen, kaltblütigen und phlegmatiſchen Völker, im Allgemeinen, den ſüdlichen, lebhaften und leidenſchaftlichen an

Geiſt merklich nach; obgleich, wie Bako*) überaus treffend bemerkt hat, wenn ein Mal ein Nordländer von der Natur hochbegabt wird, dies alsdann einen Grad erreichen kann, bis zu [320]
welchem kein Südländer je gelangt. Demnach iſt es ſo verkehrt als gewöhnlich, zum Maaßſtab der Vergleichung der Geiſteskräfte verſchiedener Nationen die großen Geiſter derſelben zu nehmen: denn das heißt, die Regel durch die Ausnahmen begründen wollen. Vielmehr iſt es die große Pluralität jeder Nation, die man zu betrachten hat: denn eine Schwalbe macht keinen Sommer. — Noch iſt hier zu bemerken, daß eben die Leidenſchaftlichkeit, welche Bedingung des Genies iſt, mit ſeiner lebhaften Auffaſſung der Dinge verbunden, im praktiſchen Leben, wo der Wille ins Spiel kommt, zumal bei plötzlichen Ereigniſſen, eine ſo große Aufregung der Affekte herbeiführt, daß ſie den Intellekt ſtört und verwirrt; während der Phlegmatikus auch dann noch den vollen Gebrauch ſeiner, wenn gleich viel geringern, Geiſteskräfte behält und damit alsdann viel mehr leiſtet, als das größte Genie vermag. Sonach begünſtigt ein leidenſchaftliches Temperament die urſprüngliche Beſchaffenheit des Intellekts, ein phlegmatiſches aber deſſen Gebrauch. Deshalb iſt das eigentliche Genie durchaus nur zu theoretiſchen Leiſtungen, als zu welchen es ſeine Zeit wählen und abwarten kann; welches gerade die ſeyn wird, wo der Wille gänzlich ruht und keine Welle den reinen Spiegel der Weltanſchauung trübt: hingegen iſt zum praktiſchen Leben das Genie ungeſchickt und unbrauchbar, daher auch meiſtens unglücklich. In dieſem Sinn iſt *Goethes* Taſſo gedichtet. Wie nun das eigentliche Genie auf der *abſoluten* Stärke des Intellekts beruht, welche durch eine ihr entſprechende, übermäßige Heftigkeit des Gemüths erkauft werden muß; ſo beruht hingegen die große Ueberlegenheit im praktiſchen Leben, welche Feldherren und Staatsmänner macht, auf der *relativen* Stärke des Intellekts, nämlich auf dem höchſten Grad deſſelben, der ohne eine zu große Erregbarkeit der Affekte, nebſt zu großer Heftigkeit des Charakters erreicht werden kann und daher auch im Sturm noch Stand hält. Viel Feſtigkeit des Willens und Unerſchütterlichkeit des Gemüths, bei einem tüchtigen und feinen Verſtande, reicht hier aus; und

*) De augm. scient., L. VI, c. 3.

was darüber hinausgeht, wirkt ſchädlich: denn die zu große Entwickelung der Intelligenz ſteht der Feſtigkeit des Charakters und Entſchloſſenheit des Willens geradezu im Wege. Deshalb iſt auch
[321] dieſe Art der Eminenz nicht ſo abnorm und iſt hundert Mal weniger ſelten, als jene andere: demgemäß ſehn wir große Feldherren und große Miniſter zu allen Zeiten, ſobald nur die äußern Umſtände ihrer Wirkſamkeit günſtig ſind, auftreten. Große Dichter und Philoſophen hingegen laſſen Jahrhunderte auf ſich warten: doch kann die Menſchheit auch an dieſem ſeltenen Erſcheinen derſelben ſich genügen laſſen; da ihre Werke bleiben und nicht bloß für die Gegenwart daſind, wie die Leiſtungen jener Andern. — Dem oben erwähnten Geſetze der Sparſamkeit der Natur iſt es auch völlig gemäß, daß ſie die geiſtige Eminenz überhaupt höchſt Wenigen, und das Genie nur als die ſeltenſte aller Ausnahmen ertheilt, den großen Haufen des Menſchengeſchlechts aber mit nicht mehr Geiſteskräften ausſtattet, als die Erhaltung des Einzelnen und der Gattung erfordert. Denn die großen und, durch ihre Befriedigung ſelbſt, ſich beſtändig vermehrenden Bedürfniſſe des Menſchengeſchlechts machen es nothwendig, daß der bei weitem größte Theil deſſelben ſein Leben mit grob körperlichen und ganz mechaniſchen Arbeiten zubringt: wozu ſollte nun dieſem ein lebhafter Geiſt, eine glühende Phantaſie, ein ſubtiler Verſtand, ein tief eindringender Scharfſinn nutzen? Dergleichen würde die Leute nur untauglich und unglücklich machen. Daher alſo iſt die Natur mit dem koſtbarſten aller ihrer Erzeugniſſe am wenigſten verſchwenderiſch umgegangen. Von dieſem Geſichtspunkt aus ſollte man auch, um nicht unbillig zu urtheilen, ſeine Erwartungen von den geiſtigen Leiſtungen der Menſchen überhaupt feſtſtellen und z. B. auch Gelehrte, da in der Regel bloß äußere Veranlaſſungen ſie zu ſolchen gemacht haben, zunächſt betrachten als Männer, welche die Natur eigentlich zum Ackerbau beſtimmt hatte: ja, ſelbſt Philoſophieprofeſſoren ſollte man nach dieſem Maaßſtabe abſchätzen und wird dann ihre Leiſtungen allen billigen Erwartungen entſprechend finden. — Beachtenswerth iſt es, daß im Süden, wo die Noth des Lebens weniger ſchwer auf dem Menſchengeſchlechte laſtet und mehr Muße geſtattet, auch die geiſtigen Fähigkeiten, ſelbſt der Menge, ſogleich regſamer und feiner werden. — Phyſiologiſch merkwürdig iſt, daß das Uebergewicht der

Masse des Gehirns über die des Rückenmarks und der Nerven, welches, nach Sömmerings scharfsinniger Entdeckung, den wahren nächsten Maaßstab für den Grad der Intelligenz, sowohl in den Thiergeschlechtern, als in den menschlichen Individuen, ab- [322]
giebt, zugleich die unmittelbare Beweglichkeit, die Agilität der Glieder vermehrt; weil, durch die große Ungleichheit des Verhältnisses, die Abhängigkeit aller motorischen Nerven vom Gehirn entschiedener wird; wozu wohl noch kommt, daß an der qualitativen Vollkommenheit des großen Gehirns auch die des kleinen, dieses nächsten Lenkers der Bewegungen, Theil nimmt; durch Beides also alle willkürlichen Bewegungen größere Leichtigkeit, Schnelle und Behändigkeit gewinnen, und durch die Koncentration des Ausgangspunktes aller Aktivität Das entsteht, was Lichtenberg an Garrick lobt: „daß er allgegenwärtig in den Muskeln seines Körpers schien". Daher deutet Schwerfälligkeit im Gange des Körpers auf Schwerfälligkeit im Gange der Gedanken und wird, so gut wie Schlaffheit der Gesichtszüge und Stumpfheit des Blicks, als ein Zeichen von Geistlosigkeit betrachtet, sowohl an Individuen, wie an Nationen. Ein anderes Symptom des angeregten physiologischen Sachverhältnisses ist der Umstand, daß viele Leute, sobald ihr Gespräch mit ihrem Begleiter anfängt einigen Zusammenhang zu gewinnen, sogleich stillstehn müssen; weil nämlich ihr Gehirn, sobald es ein Paar Gedanken an einander zu haken hat, nicht mehr so viel Kraft übrig behält, wie erforderlich ist, um durch die motorischen Nerven die Beine in Bewegung zu erhalten: so knapp ist bei ihnen Alles zugeschnitten.

Aus dieser ganzen objektiven Betrachtung des Intellekts und seines Ursprungs geht hervor, daß derselbe zur Auffassung der Zwecke, auf deren Erreichung das individuelle Leben und die Fortpflanzung desselben beruht, bestimmt ist, keineswegs aber, das vom Erkennenden unabhängig vorhandene Wesen an sich der Dinge und der Welt wiederzugeben. Was der Pflanze die Empfänglichkeit für das Licht ist, in Folge derer sie ihr Wachsthum der Richtung desselben entgegen lenkt, das Selbe ist, der Art nach, die Erkenntniß des Thieres, ja, auch des Menschen, wenn gleich, dem Grade nach, in dem Maaße gesteigert, wie die Bedürfnisse jedes dieser Wesen es heischen. Bei ihnen allen bleibt die Wahrnehmung ein bloßes Innewerden ihrer Relation zu andern

Dingen, und ist keineswegs bestimmt, das eigentliche, schlechthin reale Wesen dieser im Bewußtseyn des Erkennenden noch ein Mal darzustellen. Vielmehr ist der Intellekt, als aus dem Wil- [323]
len stammend, auch nur zum Dienste dieses, also zur Auffassung der Motive, bestimmt: darauf ist er eingerichtet, mithin von durchaus praktischer Tendenz. Dies gilt auch insofern, als wir die metaphysische Bedeutung des Lebens als eine ethische begreifen: denn auch in diesem Sinne finden wir den Menschen nur zum Behufe seines Handelns erkennend. Ein solches, ausschließlich zu praktischen Zwecken vorhandenes Erkenntnißvermögen wird, seiner Natur nach, stets nur die Relationen der Dinge zu einander auffassen, nicht aber das eigene Wesen derselben, wie es an sich selbst ist. Nun aber den Komplex dieser Relationen für das schlechthin und an sich selbst vorhandene Wesen der Welt, und die Art und Weise, wie sie sich, nach den im Gehirn präformirten Gesetzen, nothwendig darstellen, für die ewigen Gesetze des Daseyns aller Dinge zu halten, und nun danach Ontologie, Kosmologie und Theologie zu konstruiren, — dies war eigentlich der uralte Grund-Irrthum, dem Kants Lehre ein Ende gemacht hat. Hier also kommt unsere objektive und daher großentheils physiologische Betrachtung des Intellekts seiner transscendentalen entgegen, ja, tritt, in gewissem Sinne, sogar als eine Einsicht a priori in dieselbe auf, indem sie, von einem außerhalb derselben genommenen Standpunkt, uns genetisch und daher als nothwendig erkennen läßt, was jene, von Thatsachen des Bewußtseyns ausgehend, auch nur thatsächlich darlegt. Denn in Folge unserer objektiven Betrachtung des Intellekts ist die Welt als Vorstellung, wie sie, in Raum und Zeit ausgebreitet, dasteht und nach der strengen Regel der Kausalität sich gesetzmäßig fortbewegt, zunächst nur ein physiologisches Phänomen, eine Funktion des Gehirns, welche dieses, zwar auf Anlaß gewisser äußerer Reize, aber doch seinen eigenen Gesetzen gemäß vollzieht. Demnach versteht es sich zum voraus, daß was in dieser Funktion selbst, mithin durch sie und für sie vorgeht, keineswegs für die Beschaffenheit unabhängig von ihr vorhandener und ganz von ihr verschiedener Dinge an sich gehalten werden darf, sondern zunächst bloß die Art und Weise dieser Funktion selbst darstellt, als welche immer nur eine sehr untergeordnete Modifikation durch das

von ihr völlig unabhängig Vorhandene, welches als Reiz sie in Bewegung setzt, erhalten kann. Wie demnach Locke Alles, was mittelst der Empfindung in die Wahrnehmung kommt, den Sinnesorganen vindicirte, um es den Dingen an sich abzu- [324]
sprechen; so hat Kant, in gleicher Absicht und auf dem selben Wege weitergehend, Alles was die eigentliche Anschauung möglich macht, nämlich Raum, Zeit und Kausalität, als Gehirnfunktion nachgewiesen; wenn gleich er dieses physiologischen Ausdrucks sich enthalten hat, zu welchem jedoch unsere jetzige, von der entgegengesetzten, realen Seite kommende Betrachtungsweise uns nothwendig hinführt. Kant kam, auf seinem analytischen Wege, zu dem Resultat, daß was wir erkennen bloße Erscheinungen seien. Was dieser räthselhafte Ausdruck eigentlich besage, wird aus unserer objektiven und genetischen Betrachtung des Intellekts klar: es sind die Motive, für die Zwecke eines individuellen Willens, wie sie in dem, zu diesem Behuf von ihm hervorgebrachten Intellekt (welcher selbst, objektiv, als Gehirn erscheint) sich darstellen, und welche, so weit man ihre Verkettung verfolgen mag, aufgefaßt, in ihrem Zusammenhange die in Zeit und Raum sich objektiv ausbreitende Welt liefern, welche ich die Welt als Vorstellung nenne. Auch verschwindet, von unserm Gesichtspunkt aus, das Anstößige, welches in der Kantischen Lehre daraus entsteht, daß, indem der Intellekt, statt der Dinge, wie sie an sich sind, bloße Erscheinungen erkennt, ja, in Folge derselben zu Paralogismen und ungegründeten Hypostasen verleitet wird, mittelst „Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann", — es das Ansehn gewinnt, als sei unser Intellekt absichtlich bestimmt, uns zu Irrthümern zu verleiten. Denn die hier gegebene objektive Ansicht des Intellekts, welche eine Genesis desselben enthält, macht begreiflich, daß er, ausschließlich zu praktischen Zwecken bestimmt, das bloße Medium der Motive ist, mithin durch richtige Darstellung dieser seine Bestimmung erfüllt, und daß, wenn wir aus dem Komplex und der Gesetzmäßigkeit der hiebei sich uns objektiv darstellenden Erscheinungen das Wesen der Dinge an sich selbst zu konstruiren unter-

nehmen, dieses auf eigene Gefahr und Verantwortlichkeit geschieht. Wir haben nämlich erkannt, daß die ursprünglich erkenntnißlose und im Finstern treibende innere Kraft der Natur, welche, wenn
[325] sie sich bis zum Selbstbewußtseyn emporgearbeitet hat, sich diesem als Wille entschleiert, diese Stufe nur mittelst Produktion eines animalischen Gehirns und der Erkenntniß, als Funktion desselben, erreicht, wonach in diesem Gehirn das Phänomen der anschaulichen Welt entsteht. Nun aber dieses bloße Gehirnphänomen, mit der seinen Funktionen unwandelbar anhängenden Gesetzmäßigkeit, für das, unabhängig von ihm, vor ihm und nach ihm vorhandene, objektive Wesen an sich selbst der Welt und der Dinge in ihr zu erklären, ist offenbar ein Sprung, zu welchem nichts uns berechtigt. Aus diesem mundus phaenomenon, aus dieser, unter so vielfachen Bedingungen entstehenden Anschauung sind nun aber alle unsere Begriffe geschöpft, haben allen Gehalt nur von ihr, oder doch nur in Beziehung auf sie. Daher sind sie, wie Kant sagt, nur von immanentem, nicht von transscendentem Gebrauch: d. h. diese unsere Begriffe, dieses erste Material des Denkens, folglich noch mehr die durch ihre Zusammensetzung entstehenden Urtheile, sind der Aufgabe, das Wesen der Dinge an sich und den wahren Zusammenhang der Welt und des Daseyns zu denken, unangemessen: ja, dieses Unternehmen ist dem, den stereometrischen Gehalt eines Körpers in Quadratzollen auszudrücken, analog. Denn unser Intellekt, ursprünglich nur bestimmt, einem individuellen Willen seine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, faßt demgemäß bloße Relationen der Dinge auf und dringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Wesen: er ist demnach eine bloße Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und faßt bloße species transitivas, nicht das wahre Wesen derselben. Hieraus eben entspringt es, daß wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachste und geringste, durch und durch verstehn und begreifen können; sondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrig bleibt. — Eben weil der Intellekt ein Produkt der Natur und daher nur auf ihre Zwecke berechnet ist, haben die Christlichen Mystiker ihn recht artig das „Licht der Natur" benannt und in seine Schranken zurückgewiesen: denn die Natur ist das Objekt, zu welchem allein er das Subjekt ist. Jenem Ausdruck liegt eigentlich schon der Gedanke zum Grunde, aus dem die Kritik der reinen

Vernunft entsprungen ist. Daß wir auf dem unmittelbaren Wege, d. h. durch die unkritische, direkte Anwendung des Intellekts und seiner Data, die Welt nicht begreifen können, sondern beim Nachdenken über sie uns immer tiefer in unauflösliche Räthsel verstricken, rührt eben daher, daß der Intellekt, also die Erkenntniß selbst, schon ein Sekundäres, ein bloßes Produkt ist, herbeigeführt durch die Entwickelung des Wesens der Welt, die ihm folglich bis dahin vorhergängig war, und er zuletzt eintrat, als ein Durchbruch ans Licht aus der dunkeln Tiefe des erkenntnißlosen Strebens, dessen Wesen sich in dem zugleich dadurch entstehenden Selbstbewußtseyn als Wille darstellt. Das der Erkenntniß als ihre Bedingung Vorhergängige, wodurch sie allererst möglich wurde, also ihre eigene Basis, kann nicht unmittelbar von ihr gefaßt werden; wie das Auge nicht sich selbst sehn kann. Vielmehr sind die auf der Oberfläche der Dinge sich darstellenden Verhältnisse zwischen Wesen und Wesen allein ihre Sache, und sind es nur mittelst des Apparats des Intellekts, nämlich seiner Formen, Raum, Zeit, Kausalität. Eben weil die Welt ohne Hülfe der Erkenntniß sich gemacht hat, geht ihr ganzes Wesen nicht in die Erkenntniß ein, sondern diese setzt das Daseyn der Welt schon voraus; weshalb der Ursprung desselben nicht in ihrem Bereiche liegt. Sie ist demnach beschränkt auf die Verhältnisse zwischen dem Vorhandenen, und damit für den individuellen Willen, zu dessen Dienst allein sie entstand, ausreichend. Denn der Intellekt ist, wie gezeigt worden, durch die Natur bedingt, liegt in ihr, gehört zu ihr, und kann daher nicht sich ihr als ein ganz Fremdes gegenüberstellen, um so ihr ganzes Wesen schlechthin objektiv und von Grund aus in sich aufzunehmen. Er kann, wenn das Glück gut ist, Alles in der Natur verstehn, aber nicht die Natur selbst, wenigstens nicht unmittelbar.

So entmuthigend für die Metaphysik diese aus der Beschaffenheit und dem Ursprung des Intellekts hervorgehende wesentliche Beschränkung desselben auch seyn mag; so hat eben diese doch auch eine andere, sehr tröstliche Seite. Sie benimmt nämlich den unmittelbaren Aussagen der Natur ihre unbedingte Gültigkeit, in deren Behauptung der eigentliche Naturalismus besteht. Wenn daher auch die Natur uns jedes Lebende als aus dem Nichts hervorgehend und, nach einem ephemeren Daseyn, auf immer dahin zurückkehrend darstellt, und sie sich daran zu vergnügen scheint,

[326]

unaufhörlich von Neuem hervorzubringen, um unaufhörlich zerstören zu können, hingegen nichts Bestehendes zu Tage zu fördern vermag; wenn wir demnach als das einzige Bleibende die Materie anerkennen müssen, welche, unentstanden und unvergänglich, Alles aus ihrem Schooße gebiert, weshalb ihr Name aus mater rerum entstanden scheint, und neben ihr, als den Vater der Dinge, die Form, welche, eben so flüchtig, wie jene beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechselt und sich nur erhalten kann, so lange sie sich der Materie parasitisch anklammert (bald diesem, bald jenem Theil derselben), aber wenn sie diesen Anhalt ein Mal ganz verliert, untergeht, wie die Paläotherien und Ichthyosauren bezeugen; so müssen wir dies zwar als die unmittelbare und unverfälschte Aussage der Natur anerkennen; aber, wegen des oben auseinandergesetzten Ursprungs und daraus sich ergebender Beschaffenheit des Intellekts, können wir dieser Aussage keine unbedingte Wahrheit zugestehn, vielmehr nur eine durchweg bedingte, welche Kant treffend als eine solche bezeichnet hat, indem er sie die Erscheinung im Gegensatz des Dinges an sich nannte. —

[327]

Wenn es, trotz dieser wesentlichen Beschränkung des Intellekts, möglich wird, auf einem Umwege, nämlich mittelst der weit verfolgten Reflexion und durch künstliche Verknüpfung der nach außen gerichteten, objektiven Erkenntniß mit den Datis des Selbstbewußtseyns, zu einem gewissen Verständniß der Welt und des Wesens der Dinge zu gelangen; so wird dieses doch nur ein sehr limitirtes, ganz mittelbares und relatives, nämlich eine parabolische Uebersetzung in die Formen der Erkenntniß, also ein quadam prodire tenus seyn, welches stets noch viele Probleme ungelöst übrig lassen muß. — Hingegen war der Grundfehler des alten, durch Kant zerstörten Dogmatismus, in allen seinen Formen, dieser, daß er schlechthin von der Erkenntniß, d. i. der Welt als Vorstellung, ausgieng, um aus deren Gesetzen das Seyende überhaupt abzuleiten und aufzubauen, wobei er jene Welt der Vorstellung, nebst ihren Gesetzen, als etwas schlechthin Vorhandenes und absolut Reales nahm; während das ganze Daseyn derselben von Grund aus relativ und ein bloßes Resultat oder Phänomen des ihr zum Grunde liegenden Wesens an sich ist, — oder, mit andern Worten, daß er eine Ontologie

konſtruirte, wo er bloß zu einer Dianoiologie Stoff hatte. Kant deckte das ſubjektiv Bedingte und deshalb ſchlechterdings Immanente, d. h. zum transſcendenten Gebrauch Untaugliche, [328] der Erkenntniß, aus der eigenen Geſetzmäßigkeit dieſer ſelbſt, auf: weshalb er ſeine Lehre ſehr treffend Kritik der Vernunft nannte. Er führte dies theils dadurch aus, daß er den beträchtlichen und durchgängigen aprioriſchen Theil aller Erkenntniß nachwies, welcher, als durchaus ſubjektiv, alle Objektivität verkümmert; theils dadurch, daß er angeblich darthat, daß die Grundſätze der als rein objektiv genommenen Erkenntniß, wenn bis ans Ende verfolgt, auf Widerſprüche leiteten. Nur aber hatte er voreilig angenommen, daß außer der objektiven Erkenntniß, d. h. außer der Welt als Vorſtellung, uns nichts gegeben ſei, als etwan noch das Gewiſſen, aus welchem er das Wenige, was noch von Metaphyſik übrig blieb, konſtruirte, nämlich die Moraltheologie, welcher er jedoch auch ſchlechterdings nur praktiſche, durchaus nicht theoretiſche Gültigkeit zugeſtand. — Er hatte überſehn, daß, wenn gleich allerdings die objektive Erkenntniß, oder die Welt als Vorſtellung, nichts, als Erſcheinungen, nebſt deren phänomenalen Zuſammenhang und Regreſſus liefert; dennoch unſer ſelbſteigenes Weſen nothwendig auch der Welt der Dinge an ſich angehört, indem es in dieſer wurzeln muß: hieraus aber müſſen, wenn auch die Wurzel nicht gerade zu Tage gezogen werden kann, doch einige Data zu erfaſſen ſeyn, zur Aufklärung des Zuſammenhangs der Welt der Erſcheinungen mit dem Weſen an ſich der Dinge. Hier alſo liegt der Weg, auf welchem ich über Kant und die von ihm gezogene Gränze hinausgegangen bin, jedoch ſtets auf dem Boden der Reflexion, mithin der Redlichkeit, mich haltend, daher ohne das windbeutelnde Vorgeben intellektualer Anſchauung, oder abſoluten Denkens, welches die Periode der Pſeudophiloſophie zwiſchen Kant und mir charakteriſirt. Kant gieng, bei ſeiner Nachweiſung des Unzulänglichen der vernünftigen Erkenntniß zur Ergründung des Weſens der Welt, von der Erkenntniß, als einer Thatſache, die unſer Bewußtſeyn liefert, aus, verfuhr alſo, in dieſem Sinne, a posteriori. Ich aber habe in dieſem Kapitel, wie auch in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", nachzuweiſen geſucht, was die Erkenntniß ihrem Weſen und Urſprung nach ſei, nämlich ein Sekundäres,

zu individuellen Zwecken Beſtimmtes: woraus folgt, daß ſie zur Ergründung des Weſens der Welt unzulänglich ſeyn muß; bin [329] alſo, inſofern, zum ſelben Ziel a priori gelangt. Man erkennt aber nichts ganz und vollkommen, als bis man darum herumgekommen und nun von der andern Seite zum Ausgangspunkt zurückgelangt iſt. Daher muß man, auch bei der hier in Betracht genommenen, wichtigen Grunderkenntniß, nicht bloß, wie Kant gethan, vom Intellekt zur Erkenntniß der Welt gehn, ſondern auch, wie ich hier unternommen habe, von der als vorhanden genommenen Welt zum Intellekt. Dann wird dieſe, im weitern Sinn, phyſiologiſche Betrachtung die Ergänzung jener ideologiſchen, wie die Franzoſen ſagen, richtiger transſcendentalen.

Im Obigen habe ich, um den Faden der Darſtellung nicht zu unterbrechen, die Erörterung eines Punktes, den ich berührte, hinausgeſchoben: es war dieſer, daß in dem Maaße als, in der aufſteigenden Thierreihe, der Intellekt ſich immer mehr entwickelt und vollkommener auftritt, das Erkennen ſich immer deutlicher vom Wollen ſondert und dadurch reiner wird. Das Weſentliche hierüber findet man in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik „Pflanzenphyſiologie" (S. 68—72 der zweiten Auflage), wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, verweiſe und hier bloß einige Bemerkungen daran knüpfe. Indem die Pflanze weder Irritabilität noch Senſibilität beſitzt, ſondern in ihr der Wille ſich allein als Plaſticität oder Reproduktionskraft objektivirt; ſo hat ſie weder Muskel noch Nerv. Auf der niedrigſten Stufe des Thierreichs, in den Zoophyten, namentlich den Polypen, können wir die Sonderung dieſer beiden Beſtandtheile noch nicht deutlich erkennen, ſetzen jedoch ihr Vorhandenſeyn, wenn gleich in einem Zuſtande der Verſchmelzung, voraus; weil wir Bewegungen wahrnehmen, die nicht, gleich denen der Pflanze, auf bloße Reize, ſondern auf Motive, d. h. in Folge einer gewiſſen Wahrnehmung, vor ſich gehn; daher eben wir dieſe Weſen als Thiere anſprechen. In dem Maaße nun, als, in der aufſteigenden Thierreihe, das Nerven- und das Muskelſyſtem ſich immer deutlicher von einander ſondern, bis das erſtere, in den Wirbelthieren und am vollkommenſten im Menſchen, ſich in ein organiſches und ein cerebrales Nervenſyſtem ſcheidet und dieſes wieder ſich zu dem überaus zuſammengeſetzten Apparat von großem und kleinem Ge-

hirn, verlängertem und Rücken-Mark, Cerebral- und Spinal-Nerven, ſenſibeln und motoriſchen Nervenbündeln ſteigert, davon allein das große Gehirn, nebſt den ihm anhängenden ſenſibeln [330] Nerven und den hintern Spinalnervenbündeln zur Aufnahme der Motive aus der Außenwelt, alle übrigen Theile hingegen nur zur Transmiſſion derſelben an die Muskeln, in denen der Wille ſich direkt äußert, beſtimmt ſind; in dem ſelben Maaße ſondert ſich im Bewußtſeyn immer deutlicher das Motiv von dem Willensakt, den es hervorruft, alſo die Vorſtellung vom Willen: dadurch nun nimmt die Objektivität des Bewußtſeyns beſtändig zu, indem die Vorſtellungen ſich immer deutlicher und reiner darin darſtellen. Beide Sonderungen ſind aber eigentlich nur eine und die ſelbe, die wir hier von zwei Seiten betrachtet haben, nämlich von der objektiven und von der ſubjektiven, oder erſt im Bewußtſeyn anderer Dinge, und dann im Selbſtbewußtſeyn. Auf dem Grade dieſer Sonderung beruht, im tiefſten Grunde, der Unterſchied und die Stufenfolge der intellektuellen Fähigkeiten, ſowohl zwiſchen verſchiedenen Thierarten, als auch zwiſchen menſchlichen Individuen: er giebt alſo das Maaß für die intellektuelle Vollkommenheit dieſer Weſen. Denn die Klarheit des Bewußtſeyns der Außenwelt, die Objektivität der Anſchauung, hängt von ihm ab. In der oben angeführten Stelle habe ich gezeigt, daß das Thier die Dinge nur ſo weit wahrnimmt, als ſie Motive für ſeinen Willen ſind, und daß ſelbſt die intelligenteſten Thiere dieſe Gränze kaum überſchreiten; weil ihr Intellekt noch zu feſt am Willen haftet, aus dem er entſproſſen iſt. Hingegen faßt ſelbſt der ſtumpfeſte Menſch die Dinge ſchon einigermaaßen objektiv auf, indem er in ihnen nicht bloß erkennt, was ſie in Bezug auf ihn, ſondern auch Einiges von Dem, was ſie in Bezug auf ſich ſelbſt und auf andere Dinge ſind. Jedoch bei den Wenigſten erreicht dies den Grad, daß ſie im Stande wären, irgend eine Sache rein objektiv zu prüfen und zu beurtheilen: ſondern „das muß ich thun, das muß ich ſagen, das muß ich glauben" iſt das Ziel, welchem, bei jedem Anlaß, ihr Denken in gerader Linie zueilt und woſelbſt ihr Verſtand alsbald die willkommene Raſt findet. Denn dem ſchwachen Kopf iſt das Denken ſo unerträglich, wie dem ſchwachen Arm das Heben einer Laſt: daher Beide eilen niederzuſetzen. Die Objektivität der

Erkenntniß, und zunächſt der anſchauenden, hat unzählige Grade, die auf der Energie des Intellekts und ſeiner Sonderung vom [331] Willen beruhen und deren höchſter das Genie iſt, als in welchem die Auffaſſung der Außenwelt ſo rein und objektiv wird, daß ihm in den einzelnen Dingen ſogar mehr als dieſe ſelbſt, nämlich das Weſen ihrer ganzen Gattung, d. i. die Platoniſche Idee derſelben, ſich unmittelbar aufſchließt; welches dadurch bedingt iſt, daß hiebei der Wille gänzlich aus dem Bewußtſeyn ſchwindet. Hier iſt der Punkt, wo ſich die gegenwärtige, von phyſiologiſchen Grundlagen ausgehende Betrachtung an den Gegenſtand unſers dritten Buches, alſo an die Metaphyſik des Schönen anknüpft, woſelbſt die eigentlich äſthetiſche Auffaſſung, die im höhern Grade nur dem Genie eigenthümlich iſt, als der Zuſtand des reinen, d. h. völlig willenloſen und eben dadurch vollkommen objektiven Erkennens ausführlich betrachtet wird. Dem Geſagten zufolge iſt die Steigerung der Intelligenz, vom dumpfeſten thieriſchen Bewußtſeyn bis zu dem des Menſchen, eine fortſchreitende Ablöſung des Intellekts vom Willen, welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweiſe, im Genie eintritt: daher kann man dieſes als den höchſten Grad der Objektivität des Erkennens definiren. Die ſo ſelten vorhandene Bedingung zu demſelben iſt ein entſchieden größeres Maaß von Intelligenz, als zum Dienſte des ihre Grundlage ausmachenden Willens erfordert iſt: dieſer demnach frei werdende Ueberſchuß iſt es erſt, der recht eigentlich die Welt gewahr wird, d. h. ſie vollkommen objektiv auffaßt und nun danach bildet, dichtet, denkt.

Kapitel 23*).

Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißloſen Natur.

Daß der Wille, welchen wir in unſerm Innern finden, nicht, wie die bisherige Philoſophie annahm, allererſt aus der

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf § 23 des erſten Bandes.

Erkenntniß hervorgeht, ja, eine bloße Modifikation dieſer, alſo ein Sekundäres, Abgeleitetes und, wie die Erkenntniß ſelbſt, durch [332] das Gehirn Bedingtes ſei; ſondern daß er das Prius derſelben, der Kern unſers Weſens und jene Urkraft ſelbſt ſei, welche den thieriſchen Leib ſchafft und erhält, indem ſie die unbewußten, ſo gut wie die bewußten Funktionen deſſelben vollzieht; — dies iſt der erſte Schritt in der Grunderkenntniß meiner Metaphyſik. So paradox es auch jetzt noch Vielen erſcheint, daß der Wille an ſich ſelbſt ein Erkenntnißloſes ſei; ſo haben doch ſchon ſogar die Scholaſtiker es irgendwie erkannt und eingeſehn; da der in ihrer Philoſophie durchaus bewanderte Jul. Cäſ. Vaninus (jenes bekannte Opfer des Fanatismus und der Pfaffenwuth), in ſeinem Amphitheatro, p. 181, ſagt: Voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione. — Daß nun ferner jener ſelbe Wille es ſei, welcher auch in der Pflanze die Gemme anſetzt, um Blatt oder Blume aus ihr zu entwickeln, ja, daß die regelmäßige Form des Kryſtalls nur die zurückgelaſſene Spur ſeines momentanen Strebens ſei, daß er überhaupt, als das wahre und einzige αυτοματον, im eigentlichen Sinne des Worts, auch allen Kräften der unorganiſchen Natur zum Grunde liege, in allen ihren mannigfaltigen Erſcheinungen ſpiele, wirke, ihren Geſetzen die Macht verleihe, und ſelbſt in der roheſten Maſſe ſich noch als Schwere zu erkennen gebe; — dieſe Einſicht iſt der zweite Schritt in jener Grunderkenntniß, und ſchon durch eine fernere Reflexion vermittelt. Das gröbſte aller Mißverſtändniſſe aber wäre es, zu meinen, daß es ſich hiebei nur um ein Wort handle, eine unbekannte Größe damit zu bezeichnen: vielmehr iſt es die realſte aller Realerkenntniſſe, welche hier zur Sprache gebracht wird. Denn es iſt die Zurückführung jenes unſerer unmittelbaren Erkenntniß ganz Unzugänglichen, daher uns im Weſentlichen Fremden und Unbekannten, welches wir mit dem Worte Naturkraft bezeichnen, auf das uns am genaueſten und intimſten Bekannte, welches jedoch nur in unſerm eigenen Weſen uns unmittelbar zugänglich iſt; daher es von dieſem aus auf die andern Erſcheinungen übertragen werden muß. Es iſt die Einſicht, daß das Innere und Urſprüngliche in allen, wenn gleich noch ſo verſchiedenartigen Veränderungen und Bewegungen der Körper, dem Weſen nach, identiſch iſt; daß wir jedoch nur eine Gelegenheit haben, es näher und unmittelbar kennen zu lernen, nämlich [333] in den Bewegungen unſers eigenen Leibes; in Folge welcher Erkenntniß wir es Wille nennen müſſen. Es iſt die Einſicht, daß was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommneren Erſcheinungen ſich darſtellt, nachdem es ſich ſo hoch emporgearbeitet hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf fällt, — d. h. nachdem es bis zum Zuſtande des Selbſtbewußtſeyns gelangt iſt, — nunmehr daſteht als jener Wille, der das uns am genaueſten Bekannte und deshalb durch nichts Anderes ferner zu Erklärende iſt, welches vielmehr zu allem Andern die Erklärung giebt. Er iſt demnach das Ding an ſich, ſo weit dieſes von der Erkenntniß irgend erreicht werden kann. Folglich iſt er Das, was in jedem Dinge auf der Welt, in irgend einer Weiſe, ſich äußern muß: denn er iſt das Weſen der Welt und der Kern aller Erſcheinungen.

Da meine Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" dem Gegenſtande dieſes Kapitels ganz eigentlich gewidmet iſt und auch die Zeugniſſe unbefangener Empiriker für dieſen Hauptpunkt meiner Lehre beibringt; ſo habe ich hier nur noch einige Ergänzungen zu dem dort Geſagten hinzuzufügen, welche daher etwas fragmentariſch ſich an einander reihen.

Zuvörderſt alſo, in Hinſicht auf das Pflanzenleben, mache ich auf die merkwürdigen zwei erſten Kapitel der Abhandlung des Ariſtoteles über die Pflanzen aufmerkſam. Das Intereſſanteſte darin ſind, wie ſo oft im Ariſtoteles, die von ihm angeführten Meinungen der früheren, tiefſinnigeren Philoſophen. Da ſehn wir, daß Anaxagoras und Empedokles ganz richtig gelehrt haben, die Pflanzen hätten die Bewegung ihres Wachsthums vermöge der ihnen einwohnenden Begierde (επιθυμια); ja, daß ſie ihnen auch Freude und Schmerz, mithin Empfindung, beilegten; Plato aber die Begierde allein ihnen zuerkannte, und zwar wegen ihres ſtarken Nahrungstriebes (vergl. Plato im Timäos, S. 403, Bip.). Ariſtoteles hingegen, ſeiner gewöhnlichen Methode getreu, gleitet auf der Oberfläche der Dinge hin, hält ſich an vereinzelte Merkmale und durch gangbare Ausdrücke fixirte Begriffe, behauptet, daß ohne Empfindung keine Begierde ſeyn könne, jene aber hätten doch die Pflanzen nicht, iſt indeſſen, wie ſein konfuſes Gerede bezeugt, in bedeu-

tender Verlegenheit, bis denn auch hier, „wo die Begriffe fehlen, ein Wort zur rechten Zeit sich einstellt", nämlich το θρεπτικον, das Ernährungsvermögen: dies hätten die Pflanzen, also einen Theil der sogenannten Seele, nach seiner beliebten Eintheilung in anima vegetativa, sensitiva, et intellectiva. Das ist aber eben eine scholastische Quidditas und besagt: plantae nutriuntur, quia habent facultatem nutritivam; ist mithin ein schlechter Ersatz für die tiefere Forschung seiner von ihm kritisirten Vorgänger. Auch sehn wir, im zweiten Kapitel, daß Empedokles sogar die Sexualität der Pflanzen erkannt hatte; welches Aristoteles denn ebenfalls bekrittelt, und seinen Mangel an eigentlicher Sachkenntniß hinter allgemeine Principien verbirgt, wie dieses, daß die Pflanzen nicht beide Geschlechter im Verein haben könnten, da sie sonst vollkommener, als die Thiere seyn würden. — Durch ein ganz analoges Verfahren hat er das richtige astronomische Weltsystem der Pythagoreer verdrängt und durch seine absurden Grundprincipien, die er besonders in den Büchern de coelo darlegt, das System des Ptolemäos veranlaßt, wodurch die Menschheit einer bereits gefundenen Wahrheit, von höchster Wichtigkeit, wieder auf fast 2000 Jahre verlustig ward. [334]

Aber den Ausspruch eines vortrefflichen Biologen unserer Zeit, der genau mit meiner Lehre übereinstimmt, kann ich mich nicht entbrechen herzusetzen. G. R. Treviranus ist es, der in seinem Werke „Ueber die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens", 1832, Bd. 2, Abth. 1, S. 49, Folgendes sagt: „Es läßt sich aber eine Form des Lebens denken, wobei die Wirkung des Aeußeren auf das Innere bloße Gefühle von Lust und Unlust, und in deren Folge Begehrungen veranlaßt. Eine solche ist das Pflanzenleben. In den höheren Formen des thierischen Lebens wird das Aeußere als etwas Objektives empfunden." Treviranus spricht hier aus reiner und unbefangener Naturauffassung, und ist sich der metaphysischen Wichtigkeit seines Ausspruchs so wenig bewußt, wie der contradictio in adjecto, die im Begriff eines „als Objektives Empfundenen" liegt, welches er sogar noch weitläuftig ausführt. Er weiß nicht, daß alle Empfindung wesentlich subjektiv, alles Objektive aber Anschauung, mithin Produkt des Verstandes ist. Dies thut jedoch dem Wahren und Wichtigen seines Ausspruchs keinen Abbruch.

[335] In der That ist die Wahrheit, daß Wille auch ohne Erkenntniß bestehn könne, am Pflanzenleben augenscheinlich, man möchte sagen handgreiflich erkennbar. Denn hier sehn wir ein entschiedenes Streben, durch Bedürfnisse bestimmt, mannigfaltig modificirt und der Verschiedenheit der Umstände sich anpassend, — dennoch offenbar ohne Erkenntniß. — Und eben weil die Pflanze erkenntnißlos ist, trägt sie ihre Geschlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unschuld: sie weiß nichts davon. Sobald hingegen, in der Wesenreihe, die Erkenntniß eintritt, verlegen die Geschlechtstheile sich an eine verborgene Stelle. Der Mensch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall ist, verhüllt sie absichtlich: er schämt sich ihrer. —

Zunächst nun also ist die Lebenskraft identisch mit dem Willen: allein auch alle andern Naturkräfte sind es; obgleich dies weniger augenfällig ist. Wenn wir daher die Anerkennung einer Begierde, d. h. eines Willens, als Basis des Pflanzenlebens, zu allen Zeiten, mit mehr oder weniger Deutlichkeit des Begriffs, ausgesprochen finden; so ist hingegen die Zurückführung der Kräfte der unorganischen Natur auf die selbe Grundlage in dem Maaße seltener, als die Entfernung dieser von unserm eigenen Wesen größer ist. — In der That ist die Gränze zwischen dem Organischen und dem Unorganischen die am schärfsten gezogene in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Uebergänge zuläßt; so daß das natura non facit saltus hier eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn auch manche Krystallisationen eine der vegetabilischen ähnelnde äußere Gestalt zeigen; so bleibt doch selbst zwischen der geringsten Flechte, dem niedrigsten Schimmel, und allem Unorganischen ein grundwesentlicher Unterschied. Im unorganischen Körper ist das Wesentliche und Bleibende, also Das, worauf seine Identität und Integrität beruht, der Stoff, die Materie; das Unwesentliche und Wandelbare hingegen ist die Form. Beim organischen Körper verhält es sich gerade umgekehrt: denn eben im beständigen Wechsel des Stoffs, unter dem Beharren der Form, besteht sein Leben, d. h. sein Daseyn als eines Organischen. Sein Wesen und seine Identität liegt also allein in der Form. Daher hat der unorganische Körper seinen Bestand durch Ruhe und Abgeschlossenheit von äußern [336] Einflüssen: hiebei allein erhält sich sein Daseyn, und, wenn dieser

Zuſtand vollkommen iſt, iſt ein ſolcher Körper von endloſer Dauer. Der organiſche hingegen hat ſeinen Beſtand gerade durch die fortwährende Bewegung und ſtetes Empfangen äußerer Einflüſſe: ſobald dieſe wegfallen und die Bewegung in ihm ſtockt, iſt er todt und hört damit auf organiſch zu ſeyn, wenn auch die Spur des dageweſenen Organismus noch eine Weile beharrt. — Demnach iſt auch das in unſern Tagen ſo beliebte Gerede vom Leben des Unorganiſchen, ja ſogar des Erdkörpers, und daß dieſer, wie auch das Planetenſyſtem, ein Organismus ſei, durchaus unſtatthaft. Nur dem Organiſchen gebührt das Prädikat Leben. Jeder Organismus aber iſt durch und durch organiſch, iſt es in allen ſeinen Theilen und nirgend ſind dieſe, ſelbſt nicht in ihren kleinſten Partikeln, aus Unorganiſchem aggregativ zuſammengeſetzt. Wäre alſo die Erde ein Organismus; ſo müßten alle Berge und Felſen und das ganze Innere ihrer Maſſe organiſch ſeyn und demnach eigentlich gar nichts Unorganiſches exiſtiren, mithin der ganze Begriff deſſelben wegfallen.

Hingegen daß die Erſcheinung eines Willens ſo wenig an das Leben und die Organiſation, als an die Erkenntniß gebunden ſei, mithin auch das Unorganiſche einen Willen habe, deſſen Aeußerungen alle ſeine nicht weiter erklärlichen Grundeigenſchaften ſind, dies iſt ein weſentlicher Punkt meiner Lehre; wenn gleich die Spur eines ſolchen Gedankens bei den mir vorhergegangenen Schriftſtellern viel ſeltener zu finden iſt, als die vom Willen in den Pflanzen, wo er doch auch ſchon erkenntnißlos iſt.

Im Anſchießen des Kryſtalls ſehn wir gleichſam noch einen Anſatz, einen Verſuch zum Leben, zu welchem es jedoch nicht kommt, weil die Flüſſigkeit, aus der er, gleich einem Lebendigen, im Augenblick jener Bewegung beſteht, nicht, wie ſtets bei dieſem, in einer Haut eingeſchloſſen iſt, und er demnach weder Gefäße hat, in denen jene Bewegung ſich fortſetzen könnte, noch irgend etwas ihn von der Außenwelt abſondert. Daher ergreift die Erſtarrung alsbald jene augenblickliche Bewegung, von der nur die Spur als Kryſtall bleibt. —

Auch den „Wahlverwandtſchaften" von Goethe liegt, wie ſchon der Titel andeutet, wenn gleich ihm unbewußt, der Gedanke zum Grunde, daß der Wille, der die Baſis unſers eigenen Weſens ausmacht, der ſelbe iſt, welcher ſich ſchon in den niedrig-

[337] ſten, unorganiſchen Erſcheinungen kund giebt, weshalb die Geſetzmäßigkeit beider Erſcheinungen vollkommene Analogie zeigt.

Die Mechanik und Aſtronomie zeigen uns eigentlich, wie dieſer Wille ſich benimmt, ſo weit als er, auf der niedrigſten Stufe ſeiner Erſcheinung, bloß als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt. Die Hydraulik zeigt uns das Selbe da, wo die Starrheit wegfällt, und nun der flüſſige Stoff ſeiner vorherrſchenden Leidenſchaft, der Schwere, ungezügelt hingegeben iſt. Die Hydraulik kann, da dieſem Sinne, als eine Charakterſchilderung des Waſſers aufgefaßt werden, indem ſie uns die Willensäußerungen angiebt, zu welchen daſſelbe durch die Schwere bewogen wird: dieſe ſind, da bei allen nichtindividuellen Weſen kein partikularer Charakter neben dem generellen beſteht, den äußern Einflüſſen ſtets genau angemeſſen, laſſen ſich alſo, durch Erfahrung dem Waſſer abgemerkt, leicht auf feſte Grundzüge, die man Geſetze nennt, zurückführen, welche genau angeben, wie das Waſſer, vermöge ſeiner Schwere, bei unbedingter Verſchiebbarkeit ſeiner Theile und Mangel der Elaſticität, unter allen verſchiedenen Umſtänden ſich benehmen wird. Wie es durch die Schwere zur Ruhe gebracht wird, lehrt die Hydroſtatik, wie zur Bewegung, die Hydrodynamik, die hiebei auch Hinderniſſe, welche die Adhäſion dem Willen des Waſſers entgegenſetzt, zu berückſichtigen hat: Beide zuſammen machen die Hydraulik aus. — Eben ſo lehrt uns die Chemie, wie ſich der Wille benimmt, wann die inneren Qualitäten der Stoffe, durch den herbeigeführten Zuſtand der Flüſſigkeit, freies Spiel erhalten, und nun jenes wunderbare Suchen und Fliehen, ſich Trennen und Vereinen, Fahrenlaſſen des Einen, um das Andere zu ergreifen, wovon jeder Niederſchlag zeugt, auftritt, welches Alles man als Wahlverwandtſchaft (einen ganz dem bewußten Willen entlehnten Ausdruck) bezeichnet. — Aber die Anatomie und Phyſiologie läßt uns ſehn, wie ſich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. — Der Poet endlich zeigt uns, wie ſich der Wille unter dem Einfluß der Motive und der Reflexion benimmt. Er ſtellt ihn daher meiſtens in der vollkommenſten ſeiner Erſcheinungen dar, in vernünftigen Weſen, deren Charakter individuell iſt, und deren Handeln und Leiden gegen einander er uns als Drama, Epos, Roman u. ſ. w. vor-

führt. Je regelrechter, je ſtreng naturgeſetzmäßiger die Darſtellung ſeiner Charaktere dabei ausfällt, deſto größer iſt ſein Ruhm; daher ſteht Shakeſpeare obenan. — Der hier gefaßte Geſichtspunkt entſpricht im Grunde dem Geiſt, in welchem Goethe die Naturwiſſenſchaften trieb und liebte; wiewohl er ſich der Sache nicht in abstracto bewußt war. Mehr noch, als dies aus ſeinen Schriften hervorgeht, iſt es mir aus ſeinen perſönlichen Aeußerungen bewußt. [338]

Wenn wir den Willen da, wo ihn Niemand leugnet, alſo in den erkennenden Weſen, betrachten; ſo finden wir überall, als ſeine Grundbeſtrebung, die Selbſterhaltung eines jeden Weſens: omnis natura vult esse conservatrix sui. Alle Aeußerungen dieſer Grundbeſtrebung aber laſſen ſich ſtets zurückführen auf ein Suchen, oder Verfolgen, und ein Meiden, oder Fliehen, je nach dem Anlaß. Nun läßt eben Dieſes ſich noch nachweiſen ſogar auf der allerniedrigſten Stufe der Natur, alſo der Objektivation des Willens, da nämlich, wo die Körper nur noch als Körper überhaupt wirken, alſo Gegenſtände der Mechanik ſind, und bloß nach den Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Kohäſion, Starrheit, Elaſticität und Schwere in Betracht kommen. Auch hier noch zeigt ſich das Suchen als Gravitation, das Fliehen aber als Empfangen von Bewegung, und die Beweglichkeit der Körper durch Druck oder Stoß, welche die Baſis der Mechanik ausmacht, iſt im Grunde eine Aeußerung des auch ihnen einwohnenden Strebens nach Selbſterhaltung. Dieſelbe nämlich iſt, da ſie als Körper undurchdringlich ſind, das einzige Mittel, ihre Kohäſion, alſo ihren jedesmaligen Beſtand, zu retten. Der geſtoßene oder gedrückte Körper würde von dem ſtoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um ſeine Kohäſion zu retten, der Gewalt deſſelben ſich durch die Flucht entzöge, und wo dieſe ihm benommen iſt, geſchieht es wirklich. Ja, man kann die elaſtiſchen Körper als die muthigeren betrachten, welche den Feind zurückzutreiben ſuchen, oder wenigſtens ihm die weitere Verfolgung benehmen. So ſehn wir denn in dem einzigen Geheimniß, welches (neben der Schwere) die ſo klare Mechanik übrig läßt, nämlich in der Mittheilbarkeit der Bewegung, eine Aeußerung der Grundbeſtrebung des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, alſo des Triebes zur Selbſterhaltung,

der als das Weſentliche ſich auch noch auf der unterſten Stufe erkennen läßt. [339]

In der unorganiſchen Natur objektivirt der Wille ſich zunächſt in den allgemeinen Kräften, und erſt mittelſt dieſer in den durch Urſachen hervorgerufenen Phänomenen der einzelnen Dinge. Das Verhältniß zwiſchen Urſache, Naturkraft und Willen als Ding an ſich habe ich § 26 des erſten Bandes hinlänglich auseinandergeſetzt. Man ſieht daraus, daß die Metaphyſik den Gang der Phyſik nie unterbricht, ſondern nur den Faden da aufnimmt, wo dieſe ihn liegen läßt, nämlich bei den urſprünglichen Kräften, an welchen alle Kauſalerklärung ihre Gränze hat. Hier erſt hebt die metaphyſiſche Erklärung aus dem Willen als Ding an ſich an. Bei jedem phyſiſchen Phänomen, jeder Veränderung materieller Dinge, iſt zunächſt ihre Urſache nachzuweiſen, die eine eben ſolche einzelne, dicht zuvor eingetretene Veränderung iſt; dann aber die urſprüngliche Naturkraft, vermöge welcher dieſe Urſache zu wirken fähig war; und allererſt als das Weſen an ſich dieſer Kraft, im Gegenſatz ihrer Erſcheinung, iſt der Wille zu erkennen. Dennoch giebt dieſer ſich eben ſo unmittelbar im Fallen eines Steines kund, wie im Thun des Menſchen: der Unterſchied iſt nur, daß ſeine einzelne Aeußerung hier durch ein Motiv, dort durch eine mechaniſch wirkende Urſache, z. B. die Wegnahme ſeiner Stütze, hervorgerufen wird, jedoch in beiden Fällen mit gleicher Nothwendigkeit, und daß ſie dort auf einem individuellen Charakter, hier auf einer allgemeinen Naturkraft beruht. Dieſe Identität des Grundweſentlichen wird ſogar ſinnenfällig, wenn wir etwan einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper, der vermöge ſeiner beſondern Geſtalt lange hin und her rollt, bis er den Schwerpunkt wiederfindet, aufmerkſam betrachten, wo dann ein gewiſſer Anſchein des Lebens ſich uns aufdringt und wir unmittelbar fühlen, daß etwas der Grundlage des Lebens Analoges auch hier wirkſam iſt. Dieſes iſt freilich die allgemeine Naturkraft, welche aber, an ſich mit dem Willen identiſch, hier gleichſam die Seele eines ſehr kurzen Quasi-Lebens wird. Alſo giebt das in den beiden Extremen der Erſcheinung des Willens Identiſche ſich hier ſogar der unmittelbaren Anſchauung noch leiſe kund, indem dieſe ein Gefühl in uns erregt, daß auch hier ein ganz Urſprüngliches, wie wir es nur aus

den Akten unſers eigenen Willens kennen, unmittelbar zur Erſcheinung gelangt. [340]

Auf eine ganz andere und großartige Weiſe kann man zu einer intuitiven Erkenntniß vom Daſeyn und Wirken des Willens in der unorganiſchen Natur gelangen, wenn man ſich in das Problem der drei Körper hineinſtudirt und alſo den Lauf des Mondes um die Erde etwas genauer und ſpecieller kennen lernt. Durch die verſchiedenen Kombinationen, welche der beſtändige Wechſel der Stellung dieſer drei Weltkörper gegen einander herbeiführt, wird der Gang des Mondes bald beſchleunigt, bald verlangſamt, und tritt er der Erde bald näher, bald ferner: dieſes nun aber wieder anders im Perihelio, als im Aphelio der Erde; welches Alles zuſammen in ſeinen Lauf eine ſolche Unregelmäßigkeit bringt, daß derſelbe ein wirklich kapriciöſes Anſehn erhält, indem ſogar das zweite Keplerſche Geſetz nicht mehr unwandelbar gültig bleibt, ſondern er in gleichen Zeiten ungleiche Flächen umſchreibt. Die Betrachtung dieſes Laufes iſt ein kleines und abgeſchloſſenes Kapitel der himmliſchen Mechanik, welche von der irdiſchen ſich durch die Abweſenheit alles Stoßes und Druckes, alſo der uns ſo faßlich ſcheinenden vis a tergo, und ſogar des wirklich vollbrachten Falles, auf erhabene Weiſe unterſcheidet, indem ſie neben der vis inertiae keine andere bewegende und lenkende Kraft kennt, als bloß die Gravitation, dieſe aus dem eigenen Innern der Körper hervortretende Sehnſucht derſelben nach Vereinigung. Wenn man nun, an dieſem gegebenen Fall, ſich ihr Wirken bis ins Einzelne veranſchaulicht; ſo erkennt man deutlich und unmittelbar in der hier bewegenden Kraft eben Das, was im Selbſtbewußtſeyn uns als Wille gegeben iſt. Denn die Aenderungen im Laufe der Erde und des Mondes, je nachdem eines derſelben, durch ſeine Stellung, dem Einfluß der Sonne bald mehr, bald weniger ausgeſetzt iſt, hat augenfällige Analogie mit dem Einfluß neu eintretender Motive auf unſern Willen und mit den Modifikationen unſers Handelns danach.

Ein erläuterndes Beiſpiel anderer Art iſt folgendes. Liebig (Chemie in Anwendung auf Agrikultur, S. 501) ſagt: „Bringen wir feuchtes Kupfer in Luft, welche Kohlenſäure enthält, ſo wird, durch den Kontakt mit dieſer Säure, die Verwandtſchaft des Metalls zum Sauerſtoff der Luft in dem Grade geſteigert, daß ſich

[341] Beide mit einander verbinden; ſeine Oberfläche bedeckt ſich mit grünem, kohlenſauerm Kupferoxyd. — Nun aber nehmen zwei Körper, welche die Fähigkeit haben, ſich zu verbinden, in dem Moment, da ſie ſich berühren, entgegengeſetzte Elektricitätszuſtände an. Daher wird, wenn wir das Kupfer mit Eiſen berühren, durch Erregung eines beſondern Elektricitätszuſtandes, die Fähigkeit des Kupfers, eine Verbindung mit dem Sauerſtoff einzugehn, vernichtet: es bleibt auch unter den obigen Bedingungen blank.“ — Die Sache iſt bekannt und von techniſchem Nutzen. Ich führe ſie an, um zu ſagen, daß hier der Wille des Kupfers, durch den elektriſchen Gegenſatz zum Eiſen in Anſpruch genommen und beſchäftigt, die für ſeine chemiſche Verwandtſchaft zum Oxygen und Kohlenſäure ſich darbietende Gelegenheit unbenutzt läßt. Er verhält ſich demnach gerade ſo, wie der Wille in einem Menſchen, der eine Handlung, zu der er ſonſt ſich bewogen fühlen würde, unterläßt, um eine andere, zu der ein ſtärkeres Motiv ihn auffordert, zu vollziehn.

Im erſten Bande habe ich gezeigt, daß die Naturkräfte außerhalb der Kette von Urſachen und Wirkungen liegen, indem ſie die durchgängige Bedingung, die metaphyſiſche Grundlage derſelben, ausmachen und ſich daher als ewig und allgegenwärtig, d. h. von Zeit und Raum unabhängig, bewähren. Sogar in der unbeſtrittenen Wahrheit, daß das Weſentliche einer Urſache, als ſolcher, darin beſtehe, daß ſie die ſelbe Wirkung, wie jetzt, auch zu jeder künftigen Zeit hervorbringen wird, iſt ſchon enthalten, daß in der Urſache etwas liegt, das vom Laufe der Zeit unabhängig, d. h. außer aller Zeit iſt: dies iſt die in ihr ſich äußernde Naturkraft. Man kann ſelbſt, indem man die Machtloſigkeit der Zeit, den Naturkräften gegenüber, ins Auge faßt, von der bloßen Idealität dieſer Form unſerer Anſchauung gewiſſermaaßen ſich empiriſch und faktiſch überzeugen. Wenn z. B. ein Planet, durch irgend eine äußere Urſache, in eine rotirende Bewegung verſetzt iſt; ſo wird dieſe, wenn keine neu hinzukommende Urſache ſie aufhebt, endlos dauern. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn die Zeit etwas an ſich ſelbſt wäre und ein objektives, reales Daſeyn hätte: denn da müßte ſie auch etwas wirken. Wir ſehn alſo hier einerſeits die Naturkräfte, welche in jener Rotation ſich äußern und ſie, wenn ein Mal angefangen, endlos

fortsetzen, ohne selbst zu ermüden, oder zu ersterben, sich als ewig [342]
oder zeitlos, mithin als schlechthin real und an sich selbst existirend bewähren; und andererseits die Zeit, als etwas, das nur in der Art und Weise, wie wir jene Erscheinung apprehendiren, besteht, da es auf diese selbst keine Macht und keinen Einfluß ausübt: denn was nicht wirkt, das ist auch nicht.

Wir haben einen natürlichen Hang, jede Naturerscheinung wo möglich mechanisch zu erklären; ohne Zweifel weil die Mechanik die wenigsten ursprünglichen und daher unerklärlichen Kräfte zur Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unsers eigenen Intellekts Beruhendes enthält, welches, eben als solches, den höchsten Grad von Verständlichkeit und Klarheit mit sich führt. Indessen hat Kant, in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, die mechanische Wirksamkeit selbst auf eine dynamische zurückgeführt. Hingegen ist die Anwendung mechanischer Erklärungshypothesen, über das nachweisbar Mechanische, wohin z. B. noch die Akustik gehört, hinaus, durchaus unberechtigt, und nimmermehr werde ich glauben, daß jemals auch nur die einfachste chemische Verbindung, oder auch die Verschiedenheit der drei Aggregationszustände sich wird mechanisch erklären lassen, viel weniger die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und der Elektricität. Diese werden stets nur eine dynamische Erklärung zulassen, d. h. eine solche, welche die Erscheinung aus ursprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere u. s. w. gänzlich verschieden und daher höherer Art, d. h. deutlichere Objektivationen jenes Willens sind, der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangt. Ich halte dafür, daß das Licht weder eine Emanation, noch eine Vibration ist: beide Ansichten sind der verwandt, welche die Durchsichtigkeit durch Poren erklärt, und deren offenbare Falschheit beweist, daß das Licht keinen mechanischen Gesetzen unterworfen ist. Um hievon die unmittelbarste Ueberzeugung zu erhalten, braucht man nur den Wirkungen eines Sturmwindes zuzusehn, der Alles beugt, umwirft und zerstreut, während dessen aber ein Lichtstrahl, aus einer Wolkenlücke herabschießend, so ganz unerschüttert und mehr als felsenfest dasteht, daß er recht unmittelbar zu erkennen giebt, er gehöre einer andern, als der mechanischen Ordnung der Dinge an: unbeweglich steht er da, wie ein Gespenst. Aber nun

[343] gar die von den Franzosen ausgegangenen Konstruktionen des Lichts aus Molekülen und Atomen sind eine empörende Absurdität. Als einen schreienden Ausdruck derselben, wie überhaupt der ganzen Atomistik, kann man einen im Aprilheft der Annales de chimie et physique von 1835 befindlichen Aufsatz über Licht und Wärme, von dem sonst so scharfsinnigen Ampère, betrachten. Da besteht Festes, Flüssiges und Elastisches aus den selben Atomen, und aus deren Aggregation allein entspringen alle Unterschiede: ja, es wird gesagt, daß zwar der Raum ins Unendliche theilbar sei, aber nicht die Materie; weil, wenn die Theilung bis zu den Atomen gelangt sei, die fernere Theilung in die Zwischenräume der Atome fallen müsse! Da sind dann Licht und Wärme Vibrationen der Atome, der Schall hingegen eine Vibration der aus den Atomen zusammengesetzten Molekülen. — In Wahrheit aber sind die Atome eine fixe Idee der französischen Gelehrten; daher diese eben von ihnen reden, als hätten sie sie gesehn. Außerdem müßte man sich wundern, daß eine so empirisch gesinnte Nation, eine solche matter of fact nation, wie die Franzosen, so fest an einer völlig transscendenten, alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegenden Hypothese halten und darauf getrost ins weite Blaue hineinbauen kann. Dies ist nun eben eine Folge des zurückgebliebenen Zustandes der von ihnen so sehr vermiedenen Metaphysik, welche durch den, bei allem guten Willen, seichten und mit Urtheilskraft sehr dürftig begabten Herrn Cousin schlecht vertreten wird. Sie sind, durch den frühern Einfluß Condillac's, im Grunde noch immer Lockianer. Daher ist ihnen das Ding an sich eigentlich die Materie, aus deren Grundeigenschaften, wie Undurchdringlichkeit, Gestalt, Härte und sonstige primary qualities, Alles in der Welt zuletzt erklärbar seyn muß: das lassen sie sich nicht ausreden, und ihre stillschweigende Voraussetzung ist, daß die Materie nur durch mechanische Kräfte bewegt werden kann. In Deutschland hat Kants Lehre den Absurditäten der Atomistik und der durchweg mechanischen Physik auf die Dauer vorgebeugt; wenn gleich im gegenwärtigen Augenblick diese Ansichten auch hier grassiren; welches eine Folge der durch Hegel herbeigeführten Seichtigkeit, Rohheit und Unwissenheit ist. — Inzwischen ist nicht zu leugnen, daß

nicht nur die offenbar poröse Beschaffenheit der Naturkörper, son- [344]
dern auch zwei specielle Lehren der neuern Physik dem Atomen-
unwesen scheinbar Vorschub gethan haben: nämlich Hauy's Kry-
stallographie, welche jeden Krystall auf seine Kerngestalt zurück-
führt, die ein Letztes, aber doch nur relativ Untheilbares ist;
sodann Berzelius' Lehre von den chemischen Atomen, welche
jedoch bloße Ausdrücke der Verbindungsverhältnisse, also nur
arithmetische Größen und im Grunde nicht mehr, als Rechen-
pfennige sind. — Hingegen Kants, freilich nur zu dialektischem
Behuf aufgestellte, die Atome vertheidigende Thesis der zweiten
Antinomie, ist, wie ich in der Kritik seiner Philosophie nach-
gewiesen habe, ein bloßes Sophisma, und keineswegs leitet unser
Verstand selbst uns nothwendig auf die Annahme von Atomen
hin. Denn so wenig ich genöthigt bin, die, vor meinen Augen
vorgehende, langsame, aber stetige und gleichförmige Bewegung
eines Körpers mir zu denken als bestehend aus unzähligen, ab-
solut schnellen, aber abgesetzten und durch eben so viele absolut
kurze Zeitpunkte der Ruhe unterbrochenen Bewegungen, vielmehr
recht wohl weiß, daß der geworfene Stein langsamer fliegt, als
die geschossene Kugel, dennoch aber unterwegs keinen Augenblick
ruht; eben so wenig bin ich genöthigt, mir die Masse eines Kör-
pers als aus Atomen und deren Zwischenräumen, d. h. dem ab-
solut Dichten und dem absolut Leeren, bestehend zu denken: son-
dern ich fasse, ohne Schwierigkeit, jene beiden Erscheinungen als
stetige Continua auf, deren eines die Zeit, das andere den
Raum, gleichmäßig erfüllt. Wie aber dabei dennoch eine
Bewegung schneller als die andere seyn, d. h. in gleicher Zeit
mehr Raum durchlaufen kann; so kann auch ein Körper specifisch
schwerer als der andere seyn, d. h. in gleichem Raume mehr
Materie enthalten: der Unterschied beruht nämlich in beiden Fäl-
len auf der Intensität der wirkenden Kraft; da Kant (nach
Priestley's Vorgang) ganz richtig die Materie in Kräfte auf-
gelöst hat. — Aber sogar wenn man die hier aufgestellte Ana-
logie nicht gelten lassen, sondern darauf bestehn wollte, daß die
Verschiedenheit des specifischen Gewichts ihren Grund stets nur
in der Porosität haben könne; so würde diese Annahme noch im-
mer nicht auf Atome, sondern bloß auf eine völlig dichte und in

[345] den verschiedenen Körpern ungleich vertheilte Materie leiten, die
daher da, wo keine Poren mehr sie durchsetzten, zwar schlechter-
dings nicht weiter komprimabel wäre, aber dennoch stets, wie
der Raum, den sie füllt, ins Unendliche theilbar bliebe; weil
darin, daß sie ohne Poren wäre, gar nicht liegt, daß keine mög-
liche Kraft die Kontinuität ihrer räumlichen Theile aufzuheben
vermöchte. Denn, zu sagen, daß dies überall nur durch Erwei-
terung bereits vorhandener Zwischenräume möglich sei, ist eine
ganz willkürliche Behauptung.

Die Annahme der Atome beruht eben auf den beiden an-
geregten Phänomenen, nämlich auf der Verschiedenheit des spec-
fischen Gewichts der Körper und auf der ihrer Kompressibilität,
als welche beide durch die Annahme der Atome bequem erklärt
werden. Dann aber müßten auch beide stets in gleichem Maaße
vorhanden seyn; — was keineswegs der Fall ist. Denn z. B.
Wasser hat ein viel geringeres specifisches Gewicht, als alle
eigentlichen Metalle, müßte also weniger Atome und größere In-
terstizien derselben haben und folglich sehr kompressibel seyn: allein
es ist beinahe ganz inkompressibel.

Die Vertheidigung der Atome ließe sich dadurch führen, daß
man von der Porosität ausgienge und etwan sagte: alle Körper
haben Poren, also auch alle Theile eines Körpers; gienge es
nun hiemit ins Unendliche fort, so würde von einem Körper zu-
letzt nichts, als Poren übrig bleiben. — Die Widerlegung wäre,
daß das übrig Bleibende zwar als ohne Poren und insofern als
absolut dicht anzunehmen sei; jedoch darum noch nicht als aus
absolut untheilbaren Partikeln, Atomen, bestehend: demnach wäre
es wohl absolut inkompressibel, aber nicht absolut untheilbar;
man müßte denn die Theilung eines Körpers als allein durch
Eindringen in seine Poren möglich behaupten wollen; was aber
ganz unerwiesen ist. Nimmt man es jedoch an, so hat man zwar
Atome, d. h. absolut untheilbare Körper, also Körper von so
starker Kohäsion ihrer räumlichen Theile, daß keine mögliche Ge-
walt sie trennen kann: solche Körper aber kann man alsdann so
gut groß, wie klein annehmen, und ein Atom könnte so groß seyn,
wie ein Ochs; wenn es nur jedem möglichen Angriffe widerstände.

Denkt man sich zwei höchst verschiedenartige Körper durch
[346] Kompression, wie mittelst Hämmern, oder durch Pulverisation,

aller Poren gänzlich entledigt; — würde dann ihr specifisches Gewicht das selbe seyn? — Dies wäre das Kriterium der Dynamik.

Kapitel 24.

Von der Materie.

Bereits in den Ergänzungen zum ersten Buche ist, im vierten Kapitel, bei Betrachtung des uns a priori bewußten Theiles unserer Erkenntniß, die Materie zur Sprache gekommen. Jedoch konnte sie daselbst nur von einem einseitigen Standpunkte aus betrachtet werden; weil wir dort bloß ihre Beziehung zu den Formen des Intellekts, nicht aber die zum Dinge an sich im Auge hatten, mithin wir sie nur von der subjektiven Seite, d. h. sofern sie unsere Vorstellung ist, nicht aber auch von der objektiven Seite, d. h. nach dem was sie an sich seyn mag, untersuchten. In ersterer Hinsicht war unser Ergebniß, daß sie die objektiv, jedoch ohne nähere Bestimmung aufgefaßte Wirksamkeit überhaupt sei; daher sie, auf der dort beigegebenen Tafel unserer Erkenntnisse a priori, die Stelle der Kausalität einnimmt. Denn das Materielle ist das Wirkende (Wirkliche) überhaupt und abgesehn von der specifischen Art seines Wirkens. Daher eben auch ist die Materie, bloß als solche, nicht Gegenstand der Anschauung, sondern allein des Denkens, mithin eigentlich eine Abstraktion: in der Anschauung hingegen kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz bestimmte Art des Wirkens. Bloß dadurch, daß wir von dieser nähern Bestimmung abstrahiren, denken wir die Materie als solche, d. h. gesondert von der Form und Qualität: folglich denken wir unter dieser das Wirken schlechthin und überhaupt, also die Wirksamkeit in abstracto. Das näher bestimmte Wirken fassen wir alsdann als das Accidenz der Materie auf: aber erst mittelst dieses wird dieselbe anschaulich, d. h. stellt sich als Körper und Gegenstand der Erfahrung dar. Die reine Materie hingegen, welche allein, wie ich in [347] der Kritik der Kantischen Philosophie dargethan habe, den wirk-

lichen und berechtigten Inhalt des Begriffes der Substanz ausmacht, ist die Kausalität selbst, objektiv, mithin als im Raum und daher als diesen erfüllend, gedacht. Demgemäß besteht das ganze Wesen der Materie im Wirken: nur durch dieses erfüllt sie den Raum und beharrt in der Zeit: sie ist durch und durch lautere Kausalität. Mithin wo gewirkt wird, ist Materie, und das Materielle ist das Wirkende überhaupt. — Nun aber ist die Kausalität selbst die Form unsers Verstandes: denn sie ist, so gut wie Raum und Zeit, uns a priori bewußt. Also gehört auch die Materie, insofern und bis hieher, dem formellen Theil unserer Erkenntniß an, und ist demnach die mit Raum und Zeit verbundene, daher objektivirte, d. h. als das Raum Erfüllende aufgefaßte, Verstandesform der Kausalität selbst. (Die nähere Auseinandersetzung dieser Lehre findet man in der zweiten Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 77.) Insofern aber ist die Materie eigentlich auch nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung; wie der reine Verstand selbst, dessen Funktion sie so weit ist. Daher giebt es von der bloßen Materie auch nur einen Begriff, keine Anschauung: sie geht in alle äußere Erfahrung, als nothwendiger Bestandtheil derselben, ein, kann jedoch in keiner gegeben werden; sondern wird nur gedacht, und zwar als das absolut Träge, Unthätige, Formlose, Eigenschaftslose, welches jedoch der Träger aller Formen, Eigenschaften und Wirkungen ist. Demzufolge ist die Materie das durch die Formen unsers Intellekts, in welchem die Welt als Vorstellung sich darstellt, nothwendig herbeigeführte, bleibende Substrat aller vorübergehenden Erscheinungen, also aller Aeußerungen der Naturkräfte und aller lebenden Wesen. Als solches und als aus den Formen des Intellekts entsprungen verhält sie sich gegen jene Erscheinungen selbst durchaus indifferent, d. h. sie ist eben so bereit, der Träger dieser, wie jener Naturkraft zu seyn, sobald nur, am Leitfaden der Kausalität, die Bedingungen dazu eingetreten sind; während sie selbst, eben weil ihre Existenz eigentlich nur formal, d. h. im Intellekt gegründet ist, unter allem jenem Wechsel als das schlechthin Beharrende, also das zeitlich Anfangs- und Endlose gedacht werden [348] muß. Hierauf beruht es, daß wir den Gedanken nicht aufgeben können, daß aus Jedem Jedes werden kann, z. B. aus Blei

Gold; indem hiezu bloß erfordert wäre, daß man die Zwiſchenzuſtände herausfände und herbeiführte, welche die an ſich indifferente Materie auf jenem Wege zu durchwandern hätte. Denn a priori iſt nimmermehr einzuſehn, warum die ſelbe Materie, welche jetzt Träger der Qualität Blei iſt, nicht einſt Träger der Qualität Gold werden könnte. — Von den eigentlichen Anſchauungen a priori unterſcheidet die Materie, als welche bloß ein a priori Gedachtes iſt, ſich zwar dadurch, daß wir ſie auch ganz wegdenken können; Raum und Zeit hingegen nimmermehr: allein dies bedeutet bloß, daß wir Raum und Zeit auch ohne die Materie vorſtellen können. Denn die ein Mal in ſie hineingeſetzte und demnach als vorhanden gedachte Materie können wir ſchlechterdings nicht mehr wegdenken, d. h. ſie als verſchwunden und vernichtet, ſondern immer nur als in einen andern Raum verſetzt uns vorſtellen: inſofern alſo iſt ſie mit unſerm Erkenntnißvermögen eben ſo unzertrennlich verknüpft, wie Raum und Zeit ſelbſt. Jedoch der Unterſchied, daß ſie dabei zuerſt beliebig als vorhanden geſetzt ſeyn muß, deutet ſchon an, daß ſie nicht ſo gänzlich und in jeder Hinſicht dem formalen Theil unſerer Erkenntniß angehört, wie Raum und Zeit, ſondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie iſt in der That der Anknüpfungspunkt des empiriſchen Theils unſerer Erkenntniß an den reinen und aprioriſchen, mithin der eigenthümliche Grundſtein der Erfahrungswelt.

Allererſt da, wo alle Ausſagen a priori aufhören, mithin in dem ganz empiriſchen Theil unſerer Erkenntniß der Körper, alſo in der Form, Qualität und beſtimmten Wirkungsart derſelben, offenbart ſich jener Wille, den wir als das Weſen an ſich der Dinge bereits erkannt und feſtgeſtellt haben. Allein dieſe Formen und Qualitäten erſcheinen ſtets nur als Eigenſchaften und Aeußerungen eben jener Materie, deren Daſeyn und Weſen auf den ſubjektiven Formen unſers Intellekts beruht: d. h. ſie werden nur an ihr, daher mittelſt ihrer ſichtbar. Denn, was immer ſich uns darſtellt iſt ſtets nur eine auf ſpeciell beſtimmte Weiſe wirkende Materie. Aus den inneren und nicht weiter erklärbaren Eigenſchaften einer ſolchen geht alle beſtimmte Wirkungsart gegebener Körper hervor; und doch wird die Materie [349]
ſelbſt nie wahrgenommen, ſondern eben nur jene Wirkungen und

die dieſen zum Grunde liegenden beſtimmten Eigenſchaften, nach deren Abſonderung die Materie, als das dann noch übrig Bleibende, von uns nothwendig hinzugedacht wird: denn ſie iſt, laut der oben gegebenen Auseinanderſetzungen, die objektivirte Urſächlichkeit ſelbſt. — Demzufolge iſt die Materie Dasjenige, wodurch der Wille, der das innere Weſen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anſchaulich, ſichtbar wird. In dieſem Sinne iſt alſo die Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorſtellung. Dieſer gehört ſie an, ſofern ſie das Produkt der Funktionen des Intellekts iſt, jener, ſofern das in allen materiellen Weſen, d. i. Erſcheinungen, ſich Manifeſtirende der Wille iſt. Daher iſt jedes Objekt als Ding an ſich Wille, und als Erſcheinung Materie. Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenſchaften, d. h. von allen Formen unſerer Anſchauung und Apprehenſion entkleiden; ſo würden wir das Ding an ſich übrig behalten, nämlich Dasjenige, was, mittelſt jener Formen, als das rein Empiriſche an der Materie auftritt, welche ſelbſt aber alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erſcheinen würde: d. h. wir würden keine Materie mehr vor uns haben, ſondern den Willen. Eben dieſes Ding an ſich, oder der Wille, tritt, indem es zur Erſcheinung wird, d. h. in die Formen unſers Intellekts eingeht, als die Materie auf, d. h. als der ſelbſt unſichtbare, aber nothwendig vorausgeſetzte Träger nur durch ihn ſichtbarer Eigenſchaften: in dieſem Sinn alſo iſt die Materie die Sichtbarkeit des Willens. Demnach hatten auch Plotinos und Jordanus Brunus, nicht nur in ihrem, ſondern auch in unſerm Sinne Recht, wenn ſie, wie bereits Kap. 4 erwähnt wurde, den paradoxen Ausſpruch thaten, die Materie ſelbſt ſei nicht ausgedehnt, ſie ſei folglich unkörperlich. Denn die Ausdehnung verleiht der Materie der Raum, welcher unſere Anſchauungsform iſt, und die Körperlichkeit beſteht im Wirken, welches auf der Kauſalität, mithin der Form unſers Verſtandes, beruht. Hingegen alle beſtimmte Eigenſchaft, alſo alles Empiriſche an der Materie, ſelbſt ſchon die Schwere, beruht auf Dem, was nur mittelſt der Materie [350] ſichtbar wird, auf dem Dinge an ſich, dem Willen. Die Schwere iſt jedoch die allerniedrigſte Stufe der Objektivation des Willens;

daher sie sich an jeder Materie, ohne Ausnahme, zeigt, also von der Materie überhaupt unzertrennlich ist. Doch gehört sie, eben weil sie schon Willensmanifestation ist, der Erkenntniß a posteriori, nicht der a priori an. Daher können wir eine Materie ohne Schwere uns noch allenfalls vorstellen, nicht aber eine ohne Ausdehnung, Repulsionskraft und Beharrlichkeit; weil sie alsdann ohne Undurchdringlichkeit, mithin ohne Raumerfüllung, d. h. ohne Wirksamkeit wäre: allein eben im Wirken, d. h. in der Kausalität überhaupt, besteht das Wesen der Materie als solcher: und die Kausalität beruht auf der Form a priori unsers Verstandes, kann daher nicht weggedacht werden.

Die Materie ist demzufolge der Wille selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er angeschaut wird, d. h. die Form der objektiven Vorstellung annimmt: also was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille. Dem ganz entsprechend ist, wie oben nachgewiesen, unser Leib nur die Sichtbarkeit, Objektität, unsers Willens, und eben so ist jeder Körper die Objektität des Willens auf irgend einer ihrer Stufen. Sobald der Wille sich der objektiven Erkenntniß darstellt, geht er ein in die Anschauungsformen des Intellekts, in Zeit, Raum und Kausalität: alsbald aber steht er, vermöge dieser, als ein materielles Objekt da. Wir können Form ohne Materie vorstellen; aber nicht umgekehrt: weil die Materie, von der Form entblößt, der Wille selbst wäre, dieser aber nur durch Eingehn in die Anschauungsweise unsers Intellekts, und daher nur mittelst Annahme der Form, objektiv wird. Der Raum ist die Anschauungsform der Materie, weil er der Stoff der bloßen Form ist, die Materie aber nur in der Form erscheinen kann.

Indem der Wille objektiv wird, d. h. in die Vorstellung übergeht, ist die Materie das allgemeine Substrat dieser Objektivation, oder vielmehr die Objektivation selbst in abstracto genommen, d. h. abgesehn von aller Form. Die Materie ist demnach die Sichtbarkeit des Willens überhaupt, während der Charakter seiner bestimmten Erscheinungen an der Form und Qualität seinen Ausdruck hat. Was daher in der Erscheinung, d. h. für die Vorstellung, Materie ist, das ist an sich selbst Wille. Daher gilt von ihr unter den Bedingungen der Erfahrung und [351] Anschauung, was vom Willen an sich selbst gilt, und sie giebt

alle seine Beziehungen und Eigenschaften im zeitlichen Bilde wieder. Demnach ist sie der Stoff der anschaulichen Welt, wie der Wille das Wesen an sich aller Dinge ist. Die Gestalten sind unzählig, die Materie ist Eine; eben wie der Wille Einer ist in allen seinen Objektivationen. Wie dieser sich nie als Allgemeines, d. h. als Wille schlechthin, sondern stets als Besonderes, d. h. unter speciellen Bestimmungen und gegebenem Charakter, objektivirt; so erscheint die Materie nie als solche, sondern stets in Verbindung mit irgend einer Form und Qualität. In der Erscheinung, oder Objektivation des Willens repräsentirt sie seine Ganzheit, ihn selbst, der in Allen Einer ist, wie sie in allen Körpern Eine. Wie der Wille der innerste Kern aller erscheinenden Wesen ist; so ist sie die Substanz, welche nach Aufhebung aller Accidenzien übrig bleibt. Wie der Wille das schlechthin Unzerstörbare in allem Daseienden ist; so ist die Materie das in der Zeit Unvergängliche, welches unter allen Veränderungen beharrt. — Daß die Materie für sich, also getrennt von der Form, nicht angeschaut oder vorgestellt werden kann, beruht darauf, daß sie an sich selbst und als das rein Substantielle der Körper eigentlich der Wille selbst ist; dieser aber nicht an sich selbst, sondern nur unter sämmtlichen Bedingungen der Vorstellung und daher nur als Erscheinung objektiv wahrgenommen, oder angeschaut werden kann: unter diesen Bedingungen aber stellt er sich sofort als Körper dar, d. h. als die in Form und Qualität gehüllte Materie. Die Form aber ist durch den Raum, und die Qualität, oder Wirksamkeit, durch die Kausalität bedingt: Beide also beruhen auf den Funktionen des Intellekts. Die Materie ohne sie wäre eben das Ding an sich, d. i. der Wille selbst. Nur daher konnten, wie gesagt, Plotinos und Jordanus Brunus, auf ganz objektivem Wege, zu dem Ausspruch gebracht werden, daß die Materie an und für sich ohne Ausdehnung, folglich ohne Räumlichkeit, folglich ohne Körperlichkeit sei.

Weil also die Materie die Sichtbarkeit des Willens, jede Kraft aber an sich selbst Wille ist, kann keine Kraft ohne materielles Substrat auftreten, und umgekehrt kein Körper ohne ihm inwohnende Kräfte seyn, die eben seine Qualität ausmachen. [352] Dadurch ist er die Vereinigung von Materie und Form, welche Stoff heißt. Kraft und Stoff sind unzertrennlich, weil sie im

Grunde Eines ſind; da, wie Kant dargethan hat, die Materie ſelbſt uns nur als der Verein zweier Kräfte, der Expanſions- und Attraktions-Kraft, gegeben iſt. Zwiſchen Kraft und Stoff beſteht alſo kein Gegenſatz: vielmehr ſind ſie geradezu Eines.

Durch den Gang unſerer Betrachtung auf dieſen Geſichtspunkt geführt und zu dieſer metaphyſiſchen Anſicht der Materie gelangt, werden wir ohne Widerſtreben eingeſtehn, daß der zeitliche Urſprung der Formen, der Geſtalten, oder Species, nicht füglich irgend wo anders geſucht werden kann, als in der Materie. Aus dieſer müſſen ſie einſt hervorgebrochen ſeyn; eben weil ſolche die bloße Sichtbarkeit des Willens iſt, welcher das Weſen an ſich aller Erſcheinungen ausmacht. Indem er zur Erſcheinung wird, d. h. dem Intellekt ſich objektiv darſtellt, nimmt die Materie, als ſeine Sichtbarkeit, mittelſt der Funktionen des Intellekts, die Form an. Daher ſagten die Scholaſtiker: materia appetit formam. Daß der Urſprung aller Geſtalten der Lebendigen ein ſolcher war, iſt nicht zu bezweifeln: es läßt ſich nicht ein Mal anders denken. Ob aber auch noch jetzt, da die Wege zur Perpetuirung der Geſtalten offen ſtehn und von der Natur mit gränzenloſer Sorgfalt und Eifer geſichert und erhalten werden, die generatio aequivoca Statt finde, iſt allein durch die Erfahrung zu entſcheiden; zumal da das natura nihil facit frustra, mit Hinweiſung auf die Wege der regelmäßigen Fortpflanzung, als Argument dagegen geltend gemacht werden könnte. Doch halte ich die generatio aequivoca auf ſehr niedrigen Stufen, der neueſten Einwendungen dagegen ungeachtet, für höchſt wahrſcheinlich, und zwar zunächſt bei Entozoen und Epizoen, beſonders ſolchen, welche in Folge ſpecieller Kacherien der thieriſchen Organismen auftreten; weil nämlich die Bedingungen zum Leben derſelben nur ausnahmsweiſe Statt finden, ihre Geſtalt ſich alſo nicht auf dem regelmäßigen Wege fortpflanzen kann und deshalb, bei eintretender Gelegenheit, ſtets von Neuem zu entſtehn hat. Sobald daher, in Folge gewiſſer chroniſcher Krankheiten, oder Kacherien, die Lebensbedingungen der Epizoen eingetreten ſind, entſtehn, nach Maaßgabe derſelben, pediculus capitis, oder pubis, oder corporis, ganz von ſelbſt und ohne Ei; ſo komplicirt auch der Bau dieſer Inſekten ſeyn mag: denn die Fäulniß [353] eines lebenden thieriſchen Körpers giebt Stoff zu höheren Pro-

duktionen, als die des Heues im Waſſer, welche bloß Infuſionsthiere liefert. Oder will man lieber, daß auch die Eier der Epizoen ſtets hoffnungsvoll in der Luft ſchweben? — (Schrecklich zu denken!) Vielmehr erinnere man ſich der auch jetzt noch vorkommenden Phtheiriaſis. — Ein analoger Fall tritt ein, wann, durch beſondere Umſtände, die Lebensbedingungen einer Species, welche dem Orte bis dahin fremd war, ſich einfinden. So ſah Auguſt St. Hilaire in Braſilien, nach dem Abbrennen eines Urwaldes, ſobald die Aſche nur eben kalt geworden, eine Menge Pflanzen aus ihr hervorwachſen, deren Art weit und breit nicht zu finden war; und ganz neuerlich berichtete der Admiral Petit-Thouars, vor der Académie des sciences, daß auf den neu ſich bildenden Korallen-Inſeln in Polyneſien allmälig ein Boden ſich abſetzt, der bald trocken, bald im Waſſer liegt, und deſſen die Vegetation ſich alsbald bemächtigt, Bäume hervorbringend, welche dieſen Inſeln ganz ausſchließlich eigen ſind (Comptes rendus, 17 Janv. 1859, p. 147). — Ueberall wo Fäulniß entſteht, zeigen ſich Schimmel, Pilze und, im Flüſſigen, Infuſorien. Die jetzt beliebte Annahme, daß Sporen und Eier zu den zahlloſen Species aller jener Gattungen überall in der Luft ſchweben und lange Jahre hindurch auf eine günſtige Gelegenheit warten, iſt paradoxer, als die der generatio aequivoca. Fäulniß iſt die Zerſetzung eines organiſchen Körpers, zuerſt in ſeine näheren chemiſchen Beſtandtheile: weil nun dieſe in allen lebenden Weſen mehr oder weniger gleichartig ſind; ſo kann, in ſolchem Augenblick, der allgegenwärtige Wille zum Leben ſich ihrer bemächtigen, um jetzt, nach Maaßgabe der Umſtände, neue Weſen daraus zu erzeugen, welche alsbald, ſich zweckmäßig geſtaltend, d. h. ſein jedesmaliges Wollen objektivirend, aus ihnen ſo gerinnen, wie das Hühnchen aus der Flüſſigkeit des Eies. Wo Dies nun aber nicht geſchieht; da werden die faulenden Stoffe in ihre entfernteren Beſtandtheile zerſetzt, welches die chemiſchen Grundſtoffe ſind, und gehn nunmehr über in den großen Kreislauf der Natur. Der ſeit 10—15 Jahren geführte Krieg gegen die generatio aequivoca, mit ſeinem voreiligen Siegesgeſchrei, war das Vor- [354] ſpiel zum Ableugnen der Lebenskraft, und dieſem verwandt. Man laſſe ſich nur ja nicht durch Machtſprüche und mit dreiſter Stirn gegebene Verſicherungen, daß die Sachen entſchieden, abgemacht und

allgemein anerkannt wären, übertölpeln. Vielmehr geht die ganze mechaniſche und atomiſtiſche Naturanſicht ihrem Bankrott entgegen, und die Vertheidiger derſelben haben zu lernen, daß hinter der Natur etwas mehr ſteckt, als Stoß und Gegenſtoß. Die Realität der generatio aequivoca und die Nichtigkeit der abenteuerlichen Annahme, daß in der Atmoſphäre überall und jederzeit Billionen Keime aller möglichen Schimmelpilze und Eier aller möglichen Infuſorien herumſchweben, bis ein Mal Eines und das Andere zufällig das ihm gemäße Medium findet, hat ganz neuerlich (1859) Pouchet vor der franzöſiſchen Akademie, zum großen Verdruß der übrigen Mitglieder derſelben, gründlich und ſiegreich dargethan.

Unſere Verwunderung bei dem Gedanken des Urſprungs der Formen aus der Materie gleicht im Grunde der des Wilden, der zum erſten Mal einen Spiegel erblickt und über ſein eigenes Bild, das ihm daraus entgegentritt, erſtaunt. Denn unſer eigenes Weſen iſt der Wille, deſſen bloße Sichtbarkeit die Materie iſt, welche jedoch nie anders als mit dem Sichtbaren, d. h. unter der Hülle der Form und Qualität, auftritt, daher nie unmittelbar wahrgenommen, ſondern ſtets nur hinzugedacht wird, als das in allen Dingen, unter aller Verſchiedenheit der Qualität und Form, Identiſche, welches gerade das eigentlich Subſtantielle in ihnen allen iſt. Eben deshalb iſt ſie mehr ein metaphyſiſches, als ein bloß phyſiſches Erklärungsprincip der Dinge, und alle Weſen aus ihr entſpringen laſſen, heißt wirklich ſie aus einem ſehr Geheimnißvollen erklären; wofür es nur Der nicht erkennt, welcher Angreifen mit Begreifen verwechſelt. In Wahrheit iſt zwar keineswegs die letzte und erſchöpfende Erklärung der Dinge, wohl aber der zeitliche Urſprung, wie der unorganiſchen Formen, ſo auch der organiſchen Weſen allerdings in der Materie zu ſuchen. — Jedoch ſcheint es, daß die Urerzeugung organiſcher Formen, die Hervorbringung der Gattungen ſelbſt, der Natur faſt ſo ſchwer fällt auszuführen, wie uns zu begreifen: dahin nämlich deutet die durchweg ſo ganz übermäßige Vorſorge derſelben für die Erhaltung der ein Mal vorhandenen Gattungen. Auf der gegenwärtigen Oberfläche dieſes Planeten hat dennoch der Wille [355] zum Leben die Skala ſeiner Objektivation drei Mal, ganz unabhängig von einander, in verſchiedener Modulation, aber auch in

ſehr verſchiedener Vollkommenheit und Vollſtändigkeit, abgeſpielt. Nämlich die alte Welt, Amerika und Auſtralien haben bekanntlich Jedes ſeine eigenthümliche, ſelbſtſtändige und von der der beiden Andern gänzlich verſchiedene Thierreihe. Die Species ſind auf jedem dieſer großen Kontinente durchweg andere, haben aber doch, weil alle drei dem ſelben Planeten angehören, eine durchgängige und parallel laufende Analogie mit einander; daher die genera größtentheils die ſelben ſind. Dieſe Analogie läßt in Auſtralien ſich nur ſehr unvollſtändig verfolgen; weil deſſen Fauna an Säugethieren ſehr arm iſt und weder reißende Thiere, noch Affen hat: hingegen zwiſchen der alten Welt und Amerika iſt ſie augenfällig und zwar ſo, daß Amerika an Säugethieren ſtets das ſchlechtere Analogon aufweiſt, dagegen aber an Vögeln und Reptilien das beſſere. So hat es zwar den Kondor, die Aras, die Kolibrite und die größten Batrachier und Ophidier voraus; aber z. B. ſtatt des Elephanten nur den Tapir, ſtatt des Löwen den Kuguar, ſtatt des Tigers den Jaguar, ſtatt des Kameels das Lama, und ſtatt der eigentlichen Affen nur Meerkatzen. Schon aus dieſem letzteren Mangel läßt ſich ſchließen, daß die Natur es in Amerika nicht bis zum Menſchen hat bringen können; da ſogar von der nächſten Stufe unter dieſem, dem Tſchimpanſee und dem Orangutan oder Pongo, der Schritt bis zum Menſchen noch ein unmäßig großer war. Dem entſprechend finden wir die drei, ſowohl aus phyſiologiſchen, als linguiſtiſchen Gründen nicht zu bezweifelnden, gleich urſprünglichen Menſchenraſſen, die kaukaſiſche, mongoliſche und äthiopiſche, allein in der alten Welt zu Hauſe, Amerika hingegen von einem gemiſchten, oder klimatiſch modificirten, mongoliſchen Stamme bevölkert, der von Aſien hinübergekommen ſeyn muß. Auf der der jetzigen Erdoberfläche zunächſt vorhergegangenen war es ſtellenweiſe bereits zu Affen, jedoch nicht bis zum Menſchen gekommen.

Von dieſem Standpunkt unſerer Betrachtung aus, welcher uns die Materie als die unmittelbare Sichtbarkeit des in allen Dingen erſcheinenden Willens erkennen, ja ſogar für die bloß phyſiſche, dem Leitfaden der Zeit und Kauſalität nachgehende [356] Forſchung, ſie als den Urſprung der Dinge gelten läßt, wird man leicht auf die Frage geführt, ob man nicht ſelbſt in der Philoſophie, eben ſo gut von der objektiven, wie von der ſub-

jektiven Seite ausgehn und demnach als die fundamentale Wahrheit den Satz aufstellen könnte: „Es giebt überhaupt nichts als die Materie und die ihr inwohnenden Kräfte.“ — Bei diesen hier so leicht hingeworfenen „inwohnenden Kräften“ ist aber sogleich zu erinnern, daß ihre Voraussetzung jede Erklärung auf ein völlig unbegreifliches Wunder zurückführt und dann bei diesem stehn, oder vielmehr von ihm anheben läßt: denn ein solches ist wahrlich jede, den verschiedenartigen Wirkungen eines unorganischen Körpers zum Grunde liegende, bestimmte und unerklärliche Naturkraft nicht minder, als die in jedem organischen sich äußernde Lebenskraft; — wie ich dies Kap. 17 ausführlich auseinandergesetzt und daran dargethan habe, daß niemals die Physik auf den Thron der Metaphysik gesetzt werden kann, eben weil sie die erwähnte und noch viele andere Voraussetzungen ganz unberührt stehn läßt; wodurch sie auf den Anspruch, eine letzte Erklärung der Dinge abzugeben, von vorne herein verzichtet. Ferner habe ich hier an die, gegen das Ende des ersten Kapitels gegebene, Nachweisung der Unzulässigkeit des Materialismus zu erinnern, sofern er, wie dort gesagt wurde, die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts ist. Diese sämmtlichen Wahrheiten aber beruhen darauf, daß alles Objektive, alles Aeußere, da es stets nur ein Wahrgenommenes, Erkanntes ist, auch immer nur ein Mittelbares und Sekundäres bleibt, daher schlechterdings nie der letzte Erklärungsgrund der Dinge, oder der Ausgangspunkt der Philosophie werden kann. Diese nämlich verlangt nothwendig das schlechthin Unmittelbare zu ihrem Ausgangspunkt: ein solches aber ist offenbar nur das dem Selbstbewußtseyn Gegebene, das Innere, das Subjektive. Daher eben ist es ein so eminentes Verdienst des Cartesius, daß er zuerst die Philosophie vom Selbstbewußtseyn hat ausgehn lassen. Auf diesem Wege sind seitdem die ächten Philosophen, vorzüglich Locke, Berkeley und Kant, jeder auf seine Weise, immer weiter gegangen, und in Folge ihrer Untersuchungen wurde ich darauf geleitet, im Selbstbewußtseyn, statt eines, zwei völlig verschiedene Data der unmittelbaren Erkenntniß gewahr zu werden und zu benutzen, die Vorstellung und den Willen, durch deren kombinirte Anwendung man in der Philosophie in dem Maaße weiter gelangt, als man bei einer algebraischen Aufgabe [357]

mehr leisten kann, wenn man zwei, als wenn man nur eine bekannte Größe gegeben erhält.

Das unausweichbar Falsche des Materialismus besteht, dem Gesagten zufolge, zunächst darin, daß er von einer petitio principii ausgeht, welche, näher betrachtet, sich sogar als ein πρωτον ψευδος ausweist, nämlich von der Annahme, daß die Materie ein schlechthin und unbedingt Gegebenes, nämlich unabhängig von der Erkenntniß des Subjekts Vorhandenes, also eigentlich ein Ding an sich sei. Er legt der Materie (und damit auch ihren Voraussetzungen, Zeit und Raum) eine absolute, d. h. vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Existenz bei: dies ist sein Grundfehler. Nächstdem muß er, wenn er redlich zu Werke gehn will, die den gegebenen Materien, d. h. den Stoffen, inhärirenden Qualitäten, sammt den in diesen sich äußernden Naturkräften, und endlich auch die Lebenskraft, als unergründliche qualitates occultas der Materie, unerklärt dastehn lassen und von ihnen ausgehn; wie dies Physik und Physiologie wirklich thun, weil sie eben keine Ansprüche darauf machen, die letzte Erklärung der Dinge zu seyn. Aber gerade um dies zu vermeiden, verfährt der Materialismus, wenigstens wie er bisher aufgetreten, nicht redlich: er leugnet nämlich alle jene ursprünglichen Kräfte weg, indem er sie alle, und am Ende auch die Lebenskraft, vorgeblich und scheinbar zurückführt auf die bloß mechanische Wirksamkeit der Materie, also auf Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Form, Kohäsion, Stoßkraft, Trägheit, Schwere u. s. w., welche Eigenschaften freilich das wenigste Unerklärliche an sich haben, eben weil sie zum Theil auf dem a priori Gewissen, mithin auf den Formen unsers eigenen Intellekts beruhen, welche das Princip aller Verständlichkeit sind. Den Intellekt aber, als Bedingung alles Objekts, mithin der gesammten Erscheinung, ignorirt der Materialismus gänzlich. Sein Vorhaben ist nun, alles Qualitative auf ein bloß Quantitatives zurückzuführen, indem er jenes zur bloßen Form, im Gegensatz der eigentlichen Materie zählt: dieser läßt er von den eigentlich empirischen Qualitäten allein die Schwere, weil sie schon an sich als ein Quantitatives, nämlich als das alleinige Maaß der Quantität der Materie, auftritt. Dieser Weg führt ihn nothwendig auf die Fiktion der Atome, welche nun das Material [358]

werden, daraus er die so geheimnißvollen Aeußerungen aller ursprünglichen Kräfte aufzubauen gedenkt. Dabei hat er es aber eigentlich gar nicht mehr mit der empirisch gegebenen, sondern mit einer Materie zu thun, die in rerum natura nicht anzutreffen, vielmehr ein bloßes Abstraktum jener wirklichen Materie ist, nämlich mit einer solchen, die schlechthin keine andern, als jene mechanischen Eigenschaften hätte, welche, mit Ausnahme der Schwere, sich so ziemlich a priori konstruiren lassen, eben weil sie auf den Formen des Raums, der Zeit und der Kausalität, mithin auf unserm Intellekt, beruhen: auf diesen ärmlichen Stoff also sieht er sich bei Aufrichtung seines Luftgebäudes reducirt.

Hiebei wird er unausweichbar zum Atomismus; wie es ihm schon in seiner Kindheit, beim Leukippos und Demokritos, begegnet ist und ihm jetzt, da er vor Alter zum zweiten Male kindisch geworden, abermals begegnet: bei den Franzosen, weil sie die Kantische Philosophie nie gekannt, und bei den Deutschen, weil sie solche vergessen haben. Und zwar treibt er es, in dieser seiner zweiten Kindheit, noch bunter, als in der ersten: nicht bloß die festen Körper sollen aus Atomen bestehn, sondern auch die flüssigen, das Wasser, sogar die Luft, die Gase, ja, das Licht, als welches die Undulation eines völlig hypothetischen und durchaus unbewiesenen, aus Atomen bestehenden Aethers seyn soll, deren verschiedene Schnelligkeit die Farben verursache; — eine Hypothese, welche, eben wie weiland die siebenfarbige Neutonische, von einer ganz arbiträr angenommenen und dann gewaltsam durchgeführten Analogie mit der Musik ausgeht. Man muß wahrlich unerhört leichtgläubig seyn, um sich einreden zu lassen, daß die von der endlosen Mannigfaltigkeit farbiger Flächen, in dieser bunten Welt, ausgehenden, zahllos verschiedenen Aether-Tremulanten, immerfort und jeder in einem andern Tempo, nach allen Richtungen durch einander laufen und überall sich kreuzen könnten, ohne je einander zu stören, vielmehr durch solchen Tumult und Wirrwarr den tiefruhigen Anblick beleuchteter Natur und Kunst hervorbrächten. Credat Judaeus Apella! Allerdings ist die Natur des Lichtes uns ein Geheimniß: aber es ist besser, dies einzugestehn, als durch schlechte Theorien der künftigen Erkenntniß den Weg zu verrennen. Daß das Licht etwas ganz Anderes sei, als eine bloß mechanische Bewegung, Undulation, oder Vibration und Tremulant, ja, daß es stoffartig sei, beweisen schon seine chemischen Wirkungen, von welchen eine schöne Reihe kürzlich der Acad. des sciences vorgelegt worden ist von Chevreul, indem er das Sonnenlicht auf verschiedene gefärbte Stoffe wirken ließ; wobei das Schönste ist, daß eine weiße, dem Sonnenlicht ausgesetzt gewesene Papierrolle die selben Wirkungen hervorbringt, ja, dies auch noch nach 6 Monaten thut, wenn sie während dieser Zeit in einer fest verschlossenen Blechröhre verwahrt gewesen ist: hat da etwan der Tremulant 6 Monate pausirt und fällt jetzt a tempo wieder ein? (Comptes rendus vom 20. Dec. 1858). — Diese ganze Aether-Atomen-Tremulanten-Hypothese ist nicht nur ein Hirngespinst, sondern thut es an täppischer Plumpheit den ärgsten Demokritischen gleich, ist aber unverschämt genug, sich heut zu Tage als ausgemachte Sache zu geriren, wodurch sie erlangt hat, daß sie von tausend pinselhaften Skribenten aller Fächer, denen jede Kenntniß von solchen Dingen abgeht, rechtgläubig nachgebetet und wie ein Evangelium geglaubt wird. — Die Atomenlehre überhaupt geht aber noch weiter: bald nämlich heißt es Spartam, quam nactus es, orna! Da werden dann sämmtlichen Atomen verschiedene immerwährende Bewegungen, drehende, vibrirende u. s. w., je nachdem ihr Amt ist, angedichtet: imgleichen hat jedes Atom seine Atmosphäre aus Aether, oder sonst was, und was dergleichen Träumereien mehr sind. — Die Träumereien der Schellingischen Naturphilosophie und ihrer Anhänger waren doch meistens geistreich, schwunghaft, oder wenigstens witzig: diese hingegen sind plump, platt, ärmlich und täppisch, die Ausgeburt von Köpfen, welche erstlich keine andere Realität zu denken vermögen, als eine gefabelte eigenschaftslose Materie, die dabei ein absolutes Objekt, d. h. ein Objekt ohne Subjekt wäre, und zweitens keine andere Thätigkeit, als Bewegung und Stoß: diese zwei allein sind ihnen faßlich, und daß auf sie Alles zurücklaufe, ist ihre Voraussetzung a priori: denn sie sind ihr Ding an sich. Dieses Ziel zu erreichen, wird die Lebenskraft auf chemische Kräfte (welche insidiös und unberechtigt Molekularkräfte genannt werden) und alle Processe der unorganischen Natur auf Mechanismus, d. h. Stoß und Gegenstoß zurückgeführt. Und so wäre denn am Ende die ganze Welt, mit allen Dingen darin, bloß ein mechanisches Kunststück,

gleich den durch Hebel, Räder und Sand getriebenen Spielzeugen, welche ein Bergwerk, oder ländlichen Betrieb darſtellen. — Die Quelle des Uebels iſt, daß durch die viele Handarbeit des Experimentirens die Kopfarbeit des Denkens aus der Uebung gekommen iſt. Die Tiegel und Volta'ſchen Säulen ſollen deſſen Funktionen übernehmen: daher auch der profunde Abſcheu gegen alle Philoſophie. —

Man könnte nun aber die Sache auch ſo wenden, daß man ſagte, der Materialismus, wie er bisher aufgetreten, wäre bloß dadurch mißlungen, daß er die Materie, aus der er die Welt zu konſtruiren gedachte, nicht genugſam gekannt und daher, ſtatt ihrer, es mit einem eigenſchaftsloſen Wechſelbalg derſelben zu thun gehabt hätte: wenn er hingegen, ſtatt deſſen, die wirkliche und empiriſch gegebene Materie (d. h. den Stoff, oder vielmehr die Stoffe) genommen hätte, ausgeſtattet, wie ſie iſt, mit allen phyſikaliſchen, chemiſchen, elektriſchen und auch mit den aus ihr ſelbſt das Leben ſpontan hervortreibenden Eigenſchaften, alſo die wahre mater rerum, aus deren dunkelm Schooße alle Erſcheinungen und Geſtalten ſich hervorwinden, um einſt in ihn zurückzufallen; ſo hätte aus dieſer, d. h. aus der vollſtändig gefaßten und erſchöpfend gekannten Materie, ſich ſchon eine Welt konſtruiren laſſen, deren der Materialismus ſich nicht zu ſchämen brauchte. Ganz recht: nur hätte das Kunſtſtück dann darin beſtanden, daß man die Quaesita in die Data verlegte, indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle die geheimnißvollen Kräfte der Natur, welche an derſelben haften, oder richtiger, mittelſt ihrer uns ſichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte; — ungefähr wie wenn man unter dem Namen der Schüſſel das Daraufliegende verſteht. Denn wirklich iſt die Materie, für unſere Erkenntniß, bloß das Vehikel der Qualitäten und Naturkräfte, welche als ihre Accidenzien auftreten: und eben weil ich dieſe auf den Willen zurückgeführt habe, nenne ich die Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens. Von dieſen ſämmtlichen Qualitäten aber entblößt, bleibt die Materie zurück als [361]
das Eigenſchaftsloſe, das caput mortuum der Natur, daraus ſich ehrlicherweiſe nichts machen läßt. Läßt man ihr hingegen erwähntermaaßen alle jene Eigenſchaften; ſo hat man eine verſteckte petitio principii begangen, indem man die Quaesita ſich als Data zum voraus geben ließ. Was nun aber damit zu Stande kommt, wird kein eigentlicher Materialismus mehr ſeyn, ſondern bloßer Naturalismus, d. h. eine abſolute Phyſik, welche, wie im ſchon erwähnten Kap. 17 gezeigt worden, nie die Stelle der Metaphyſik einnehmen und ausfüllen kann, eben weil ſie erſt nach ſo vielen Vorausſetzungen anhebt, alſo gar nicht ein Mal unternimmt, die Dinge von Grund aus zu erklären. Der bloße Naturalismus iſt daher weſentlich auf lauter Qualitates occultae baſirt, über welche man nie anders hinauskann, als dadurch, daß man, wie ich gethan, die ſubjektive Erkenntnißquelle zu Hülfe nimmt, was dann freilich auf den weiten und mühevollen Umweg der Metaphyſik führt, indem es die vollſtändige Analyſe des Selbſtbewußtſeyns und des in ihm gegebenen Intellekts und Willens vorausſetzt. — Inzwiſchen iſt das Ausgehn vom Objektiven, welchem die ſo deutliche und faßliche äußere Anſchauung zum Grunde liegt, ein dem Menſchen ſo natürlicher und ſich von ſelbſt darbietender Weg, daß der Naturalismus und in Folge dieſes, weil er, als nicht erſchöpfend, nicht genügen kann, der Materialismus, Syſteme ſind, auf welche die ſpekulirende Vernunft nothwendig, ja, zu allererſt gerathen muß: daher wir gleich am Anfang der Geſchichte der Philoſophie den Naturalismus, in den Syſtemen der Joniſchen Philoſophen, und darauf den Materialismus, in der Lehre des Leukippos und Demokritos, auftreten, ja, auch ſpäter von Zeit zu Zeit ſich immer wieder erneuern ſehn.

---

[362]

Kapitel 25.

Transſcendente Betrachtungen über den Willen als Ding an ſich.

Schon die bloß empiriſche Betrachtung der Natur erkennt, von der einfachſten und nothwendigſten Aeußerung irgend einer allgemeinen Naturkraft an, bis zum Leben und Bewußtſeyn des Menſchen hinauf, einen ſtetigen Uebergang, durch allmälige Ab-

ſtufungen und ohne andere, als relative, ja meiſtens ſchwankende Gränzen. Das dieſe Anſicht verfolgende und dabei etwas tiefer eindringende Nachdenken wird bald zu der Ueberzeugung geführt, daß in allen jenen Erſcheinungen das innere Weſen, das ſich Manifeſtirende, das Erſcheinende, Eines und das Selbe ſei, welches immer deutlicher hervortrete; und daß demnach was ſich in Millionen Geſtalten von endloſer Verſchiedenheit darſtellt und ſo das bunteſte und barockeſte Schauſpiel ohne Anfang und Ende aufführt, dieſes Eine Weſen ſei, welches hinter allen jenen Masken ſteckt, ſo dicht verlarvt, daß es ſich ſelbſt nicht wiedererkennt, und daher oft ſich ſelbſt unſanft behandelt. Daher iſt die große Lehre vom ἓν και παν, im Orient wie im Occident, früh aufgetreten und hat ſich, allem Widerſpruche zum Trotz, behauptet, oder doch ſtets erneuert. Wir nun aber ſind jetzt ſchon tiefer in das Geheimniß eingeweiht, indem wir durch das Bisherige zu der Einſicht geleitet worden ſind, daß, wo jenem, allen Erſcheinungen zum Grunde liegenden Weſen, in irgend einer einzelnen derſelben, ein erkennendes Bewußtſeyn beigegeben iſt, welches in ſeiner Richtung nach innen zum Selbſtbewußtſeyn wird, dieſem ſich daſſelbe darſtellt als jenes ſo Vertraute und ſo Geheimnißvolle, welches das Wort Wille bezeichnet. Demzufolge haben wir jenes univerſelle Grundweſen aller Erſcheinungen, nach der Manifeſtation, in welcher es ſich am unverſchleierteſten zu erkennen giebt, den Willen benannt, mit welchem Worte wir demnach nichts weniger, als ein unbekanntes x, ſondern, im Gegentheil, Dasjenige bezeichnen, was uns, wenigſtens von einer Seite, unendlich bekannter und vertrauter iſt, als alles Uebrige.

Erinnern wir uns jetzt an eine Wahrheit, deren ausführlichſten und gründlichſten Beweis man in meiner Preisſchrift [363] über die Freiheit des Willens findet, an dieſe nämlich, daß, kraft der ausnahmsloſen Gültigkeit des Geſetzes der Kauſalität, das Thun oder Wirken aller Weſen dieſer Welt, durch die daſſelbe jedesmal hervorrufenden Urſachen, ſtets ſtreng neceſſitirt eintritt; in welcher Hinſicht es keinen Unterſchied macht, ob es Urſachen im engſten Sinne des Worts, oder aber Reize, oder endlich Motive ſind, welche eine ſolche Aktion hervorgerufen haben; indem dieſe Unterſchiede ſich allein auf den Grad der Empfänglichkeit der verſchiedenartigen Weſen beziehn. Hierüber

darf man ſich keine Illuſion machen: das Geſetz der Kauſalität kennt keine Ausnahmen; ſondern Alles, von der Bewegung eines Sonnenſtäubchens an, bis zum wohlüberlegten Thun des Menſchen, iſt ihm mit gleicher Strenge unterworfen. Daher konnte nie, im ganzen Verlauf der Welt, weder ein Sonnenſtäubchen in ſeinem Fluge eine andere Linie beſchreiben, als die es beſchrieben hat, noch ein Menſch irgend anders handeln, als er gehandelt hat: und keine Wahrheit iſt gewiſſer als dieſe, daß Alles was geſchieht, ſei es klein oder groß, völlig nothwendig geſchieht. Demzufolge iſt, in jedem gegebenen Zeitpunkt, der geſammte Zuſtand aller Dinge feſt und genau beſtimmt, durch den ihm ſoeben vorhergegangenen; und ſo den Zeitſtrohm aufwärts, ins Unendliche hinauf, und ſo ihn abwärts, ins Unendliche herab. Folglich gleicht der Lauf der Welt dem einer Uhr, nachdem ſie zuſammengeſetzt und aufgezogen worden: alſo iſt ſie, von dieſem unabſtreitbaren Geſichtspunkt aus, eine bloße Maſchine, deren Zweck man nicht abſieht. Auch wenn man, ganz unbefugter Weiſe, ja, im Grunde, aller Denkbarkeit, mit ihrer Geſetzlichkeit, zum Trotz, einen erſten Anfang annehmen wollte; ſo wäre dadurch im Weſentlichen nichts geändert. Denn der willkürlich geſetzte erſte Zuſtand der Dinge, bei ihrem Urſprung, hätte den ihm zunächſt folgenden, im Großen und bis auf das Kleinſte herab, unwiderruflich beſtimmt und feſtgeſtellt, dieſer wieder den folgenden, und ſo fort, per secula seculorum; da die Kette der Kauſalität, mit ihrer ausnahmsloſen Strenge, — dieſes eherne Band der Nothwendigkeit und des Schickſals, — jede Erſcheinung unwiderruflich und unabänderlich, ſo wie ſie iſt, herbeiführt. Der Unterſchied liefe bloß darauf zurück, daß wir, [364] bei der einen Annahme, ein ein Mal aufgezogenes Uhrwerk, bei der andern aber ein perpetuum mobile vor uns hätten, hingegen die Nothwendigkeit des Verlaufs bliebe die ſelbe. Daß das Thun des Menſchen dabei keine Ausnahme machen kann, habe ich in der angezogenen Preisſchrift unwiderleglich bewieſen, indem ich zeigte, wie es aus zwei Faktoren, ſeinem Charakter und den eintretenden Motiven, jedesmal ſtreng nothwendig hervorgeht: jener iſt angeboren und unveränderlich, dieſe werden, am Faden der Kauſalität, durch den ſtreng beſtimmten Weltlauf nothwendig herbeigeführt.

Demnach also erscheint, von einem Gesichtspunkt aus, welchem wir uns, weil er durch die objektiv und a priori gültigen Weltgesetze festgestellt ist, schlechterdings nicht entziehn können, die Welt, mit Allem was darin ist, als ein zweckloses und darum unbegreifliches Spiel einer ewigen Nothwendigkeit, einer unergründlichen und unerbittlichen Αναγκη. Das Anstößige, ja Empörende dieser unausweichbaren und unwiderleglichen Weltansicht kann nun aber durch keine andere Annahme gründlich gehoben werden, als durch die, daß jedes Wesen auf der Welt, wie es einerseits Erscheinung und durch die Gesetze der Erscheinung nothwendig bestimmt ist, andererseits an sich selbst *Wille* sei, und zwar schlechthin *freier Wille*, da alle Nothwendigkeit allein durch die Formen entsteht, welche gänzlich der Erscheinung angehören, nämlich durch den Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten: einem solchen Willen muß dann aber auch Aseität zukommen, da er, als freier, d. h. als Ding an sich und deshalb dem Satz vom Grunde nicht unterworfener, in seinem Seyn und Wesen so wenig, wie in seinem Thun und Wirken, von einem Andern abhängen kann. Durch diese Annahme allein wird so viel *Freiheit* gesetzt, als nöthig ist, der unabweisbaren strengen *Nothwendigkeit*, die den Verlauf der Welt beherrscht, das Gleichgewicht zu halten. Demnach hat man eigentlich nur die Wahl, in der Welt entweder eine bloße, nothwendig ablaufende Maschine zu sehn, oder als das Wesen an sich derselben einen freien Willen zu erkennen, dessen Aeußerung nicht unmittelbar das Wirken, sondern zunächst das *Daseyn und Wesen* der Dinge ist. Diese Freiheit ist daher eine transscendentale, und besteht mit der empirischen Nothwendigkeit so zusammen, wie die transscendentale Idealität der Erscheinungen [365]
mit ihrer empirischen Realität. Daß allein unter Annahme derselben die That eines Menschen, trotz der Nothwendigkeit, mit der sie aus seinem Charakter und den Motiven hervorgeht, doch seine *eigene* ist, habe ich in der Preisschrift über die Willensfreiheit dargethan: eben damit aber ist seinem Wesen *Aseität* beigelegt. Das selbe Verhältniß nun gilt von allen Dingen der Welt. — Die strengste, redlich, mit starrer Konsequenz durchgeführte *Nothwendigkeit* und die vollkommenste, bis zur Allmacht gesteigerte *Freiheit* mußten zugleich und zusammen in die

Philosophie eintreten: ohne die Wahrheit zu verletzen konnte dies aber nur dadurch geschehn, daß die ganze *Nothwendigkeit* in das *Wirken und Thun* (Operari), die ganze *Freiheit* hingegen in das *Seyn und Wesen* (Esse) verlegt wurde. Dadurch löst sich ein Räthsel, welches nur deshalb so alt ist wie die Welt, weil man bisher es immer gerade umgekehrt gehalten hat und schlechterdings die Freiheit im Operari, die Nothwendigkeit im Esse suchte. Ich hingegen sage: jedes Wesen, ohne Ausnahme, *wirkt* mit strenger Nothwendigkeit, dasselbe aber *existirt* und ist was es ist, vermöge seiner *Freiheit*. Bei mir ist also nicht mehr und nicht weniger Freiheit und Nothwendigkeit anzutreffen, als in irgend einem frühern System; obwohl bald das Eine, bald das Andere scheinen muß, je nachdem man daran, daß den bisher aus reiner Nothwendigkeit erklärten Naturvorgängen *Wille* untergelegt wird, oder daran, daß der Motivation die selbe strenge Nothwendigkeit, wie der mechanischen Kausalität, zuerkannt wird, Anstoß nimmt. Bloß ihre Stellen haben beide vertauscht: die Freiheit ist in das Esse versetzt und die Nothwendigkeit auf das Operari beschränkt worden.

Kurzum, der *Determinismus* steht fest: an ihm zu rütteln haben nun schon anderthalb Jahrtausende vergeblich sich bemüht, dazu getrieben durch gewisse Grillen, welche man wohl kennt, jedoch noch nicht so ganz bei ihrem Namen nennen darf. In Folge seiner aber wird die Welt zu einem Spiel mit Puppen, an Drähten (Motiven) gezogen; ohne daß auch nur abzusehn wäre, zu wessen Belustigung: hat das Stück einen Plan, so ist ein *Fatum*, hat es keinen, so ist die blinde Nothwendigkeit der Direktor. — Aus dieser Absurdität giebt es keine andere Rettung,
[366] als die Erkenntniß, daß schon das *Seyn und Wesen* aller Dinge die Erscheinung eines wirklich *freien Willens* ist, der sich eben darin selbst erkennt: denn ihr *Thun und Wirken* ist vor der Nothwendigkeit nicht zu retten. Um die Freiheit vor dem Schicksal oder dem Zufall zu bergen, mußte sie aus der Aktion in die Existenz versetzt werden. —

Wie nun demnach die *Nothwendigkeit* nur der Erscheinung, nicht aber dem Dinge an sich, d. h. dem wahren Wesen der Welt, zukommt; so auch die *Vielheit*. Dies ist § 25 des ersten Bandes genügend dargethan. Bloß einige, diese Wahr-

heit bestätigende und erläuternde Betrachtungen habe ich hier hinzuzufügen.

Jeder erkennt nur *ein* Wesen ganz unmittelbar: seinen eigenen Willen, im Selbstbewußtseyn. Alles Andere erkennt er bloß mittelbar, und beurtheilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad seines Nachdenkens ist, weiter durchführt. Selbst Dieses entspringt im tiefsten Grunde daraus, daß es eigentlich auch *nur ein Wesen* giebt: die aus den Formen der äußern, objektiven Auffassung herrührende Illusion der Vielheit (Maja) konnte nicht bis in das innere, einfache Bewußtseyn dringen: daher dieses immer nur Ein Wesen vorfindet.

Betrachten wir die nie genug bewunderte Vollendung in den Werken der Natur, welche, selbst in den letzten und kleinsten Organismen, z. B. den Befruchtungstheilen der Pflanzen, oder dem innern Bau der Insekten, mit so unendlicher Sorgfalt, so unermüdlicher Arbeit durchgeführt ist, als ob das vorliegende Werk der Natur ihr einziges gewesen wäre, auf welches sie daher alle ihre Kunst und Macht verwenden gekonnt; finden wir dasselbe dennoch unendlich oft wiederholt, in jedem einzelnen der zahllosen Individuen jeglicher Art, und nicht etwan weniger sorgfältig vollendet in dem, dessen Wohnplatz der einsamste, vernachlässigteste Fleck ist, zu welchem bis dahin noch kein Auge gedrungen war; verfolgen wir nun die Zusammensetzung der Theile jedes Organismus, so weit wir können, und stoßen doch nie auf ein ganz Einfaches und daher Letztes, geschweige auf ein Unorganisches; verlieren wir uns endlich in die Berechnung der Zweckmäßigkeit aller jener Theile desselben zum Bestande des [367] Ganzen, vermöge deren jedes Lebende, an und für sich selbst, ein Vollkommenes ist; erwägen wir dabei, daß jedes dieser Meisterwerke, selbst von kurzer Dauer, schon unzählige Male von Neuem hervorgebracht wurde, und dennoch jedes Exemplar seiner Art, jedes Insekt, jede Blume, jedes Blatt, noch eben so sorgfältig ausgearbeitet erscheint, wie das erste dieser Art es gewesen ist, die Natur also keineswegs ermüdet und zu pfuschen anfängt, sondern, mit gleich geduldiger Meisterhand, das letzte wie das erste vollendet: dann werden wir zuvörderst inne, daß alle menschliche Kunst nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach vom

Schaffen der Natur völlig verschieden ist; nächstdem aber, daß die wirkende Urkraft, die natura naturans, in jedem ihrer zahllosen Werke, im kleinsten, wie im größten, im letzten, wie im ersten, *ganz und ungetheilt unmittelbar gegenwärtig* ist; woraus folgt, daß sie, als solche und an sich von Raum und Zeit nicht weiß. Bedenken wir nun ferner, daß die Hervorbringung jener Hyperbeln aller Kunstgebilde dennoch der Natur so ganz und gar nichts kostet, daß sie, mit unbegreiflicher Verschwendung, Millionen Organismen schafft, die nie zur Reife gelangen, und jedes Lebende tausendfältigen Zufällen ohne Schonung Preis giebt, andererseits aber auch, wenn durch Zufall begünstigt, oder durch menschliche Absicht angeleitet, bereitwillig Millionen Exemplare einer Art liefert, wo sie bisher nur eines gab, folglich Millionen ihr nichts mehr kosten als Eines; so leitet auch Dieses uns auf die Einsicht hin, daß die Vielheit der Dinge ihre Wurzel in der Erkenntnißweise des Subjekts hat, dem Dinge an sich aber, d. h. der innern sich darin kund gebenden Urkraft, fremd ist; daß mithin Raum und Zeit, auf welchen die Möglichkeit aller Vielheit beruht, bloße Formen unserer Anschauung sind; ja, daß sogar jene ganz unbegreifliche Künstlichkeit der Struktur, zu welcher sich die rücksichtsloseste Verschwendung der Werke, worauf sie verwendet worden, gesellt, im Grunde auch nur aus der Art, wie wir die Dinge auffassen, entspringt; indem nämlich das einfache und untheilbare, ursprüngliche Streben des Willens, als Dinges an sich, wann dasselbe, in unserer cerebralen Erkenntniß, sich als Objekt darstellt, erscheinen muß [368] als eine künstliche Verkettung gesonderter Theile, zu Mitteln und Zwecken von einander, in überschwänglicher Vollkommenheit durchgeführt.

Die hier angedeutete, jenseit der Erscheinung liegende *Einheit jenes Willens*, in welchem wir das Wesen an sich der Erscheinungswelt erkannt haben, ist eine metaphysische, mithin die Erkenntniß derselben transscendent, d. h. nicht auf den Funktionen unsers Intellekts beruhend und daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen. Daher kommt es, daß sie einen Abgrund der Betrachtung eröffnet, dessen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zusammenhang stehende Einsicht mehr gestattet, sondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieselbe in diesem und jenem

Verhältniß der Dinge, bald im Subjektiven, bald im Objektiven, erkennen lassen, wodurch jedoch wieder neue Probleme angeregt werden, welche alle zu lösen ich mich nicht anheischig mache, vielmehr auch hier mich auf das est quadam prodire tenus berufe, mehr darauf bedacht, nichts Falsches oder willkürlich Ersonnenes aufzustellen, als von Allem durchgängige Rechenschaft zu geben; — auf die Gefahr hin, hier nur eine fragmentarische Darstellung zu liefern.

Wenn man die so scharfsinnige, zuerst von Kant und später von Laplace aufgestellte Theorie der Entstehung des Planetensystems, an deren Richtigkeit zu zweifeln kaum möglich ist, sich vergegenwärtigt und sie deutlich durchdenkt; so sieht man die niedrigsten, rohesten, blindesten, an die starreste Gesetzlichkeit gebundenen Naturkräfte, mittelst ihres Konflikts an einer und derselben gegebenen Materie und der durch diesen herbeigeführten accidentellen Folgen, das Grundgerüst der Welt, also des künftigen zweckmäßig eingerichteten Wohnplatzes zahlloser lebender Wesen, zu Stande bringen, als ein System der Ordnung und Harmonie, über welches wir um so mehr erstaunen, je deutlicher und genauer wir es verstehn lernen. So z. B. wenn wir einsehn, daß jeder Planet, bei seiner gegenwärtigen Geschwindigkeit, gerade nur da, wo er wirklich seinen Ort hat, sich behaupten kann, indem er, der Sonne näher gerückt, hineinfallen, weiter von ihr gestellt, hinwegfliegen müßte; wie auch umgekehrt, wenn wir seinen Ort als gegeben nehmen, er nur bei seiner gegenwärtigen und keiner andern Geschwindigkeit daselbst bleiben kann, indem er, schneller laufend, davonfliegen, langsamer gehend, in die Sonne fallen müßte; daß also nur ein bestimmter Ort zu jeder bestimmten Velocität eines Planeten paßte; und wir nun dieses Problem dadurch gelöst sehn, daß die selbe physische, nothwendig und blind wirkende Ursache, welche ihm seinen Ort anwies, zugleich und eben dadurch ihm genau die diesem Ort allein angemessene Geschwindigkeit ertheilte, in Folge des Naturgesetzes, daß ein kreisender Körper, in dem Verhältniß, wie sein Kreis kleiner wird, seine Geschwindigkeit vermehrt; und vollends, wenn wir endlich verstehn, wie dem ganzen System ein endloser Bestand gesichert ist, dadurch, daß alle die unvermeidlich eintretenden, gegenseitigen Störungen des Laufes der Planeten mit der [369]

Zeit sich wieder ausgleichen müssen; wie denn gerade die Irrationalität der Umlaufszeiten Jupiters und Saturns zu einander verhindert, daß ihre gegenseitigen Perturbationen sich nicht auf einer Stelle wiederholen, als wodurch sie gefährlich werden würden, und herbeiführt, daß sie, immer an einer andern Stelle und selten eintretend, sich selbst wieder aufheben müssen, den Dissonanzen in der Musik zu vergleichen, die sich wieder in Harmonie auflösen. Wir erkennen mittelst solcher Betrachtungen eine Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit, wie die freieste Willkür, geleitet vom durchdringendesten Verstande und der schärfsten Berechnung, sie nur irgend hätte zu Stande bringen können. Und doch können wir, am Leitfaden jener so wohl durchdachten und so genau berechneten Laplace'schen Kosmogonie, uns der Einsicht nicht entziehn, daß völlig blinde Naturkräfte, nach unwandelbaren Naturgesetzen wirkend, durch ihren Konflikt und in ihrem absichtslosen Spiel gegen einander, nichts Anderes hervorbringen konnten, als eben dieses Grundgerüst der Welt, welches dem Werk einer hyperbolisch gesteigerten Kombination gleich kommt. Statt nun, nach Weise des Anaxagoras, das uns bloß aus der animalischen Natur bekannte und auf ihre Zwecke allein berechnete Hülfsmittel einer Intelligenz herbei zu ziehn, welche von außen hinzukommend, die ein Mal vorhandenen und gegebenen Naturkräfte und deren Gesetze schlau benutzt hätte, um ihre, diesen eigentlich fremden Zwecke durchzusetzen, — erkennen wir, in jenen untersten Naturkräften selbst, schon jenen selben und Einen Willen, welcher eben an ihnen seine erste Aeußerung hat und, bereits in dieser seinem Ziel entgegenstrebend, durch ihre ursprünglichen Gesetze selbst, auf seinen Endzweck hinarbeitet, welchem daher Alles, was nach blinden Naturgesetzen geschieht, nothwendig dienen und entsprechen muß; wie dieses denn auch nicht anders ausfallen kann, sofern alles Materielle nichts Anderes ist, als eben die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität, des Willens zum Leben, welcher Einer ist. Also schon die untersten Naturkräfte selbst sind von jenem selben Willen beseelt, der sich nachher in den mit Intelligenz ausgestatteten, individuellen Wesen, über sein eigenes Werk verwundert, wie der Nachtwandler am Morgen über Das, was er im Schlafe vollbracht hat; oder richtiger, der über seine eigene Gestalt, die er [370]

im Spiegel erblickt, erstaunt. Diese hier nachgewiesene Einheit des Zufälligen mit dem Absichtlichen, des Nothwendigen mit dem Freien, vermöge deren die blindesten, aber auf allgemeinen Naturgesetzen beruhenden Zufälle gleichsam die Tasten sind, auf denen der Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielt, ist, wie gesagt, ein Abgrund der Betrachtung, in welchen auch die Philosophie kein volles Licht, sondern nur einen Schimmer werfen kann.

Nunmehr aber wende ich mich zu einer *subjektiven*, hieher gehörigen Betrachtung, welcher ich jedoch noch weniger Deutlichkeit, als der eben dargelegten objektiven, zu geben vermag; indem ich sie nur durch Bild und Gleichniß werde ausdrücken können. — Warum ist unser Bewußtseyn heller und deutlicher, je weiter es nach außen gelangt, wie denn seine größte Klarheit in der sinnlichen Anschauung liegt, welche schon zur Hälfte den Dingen außer uns angehört, — wird hingegen dunkler nach innen zu, und führt, in sein Innerstes verfolgt, in eine Finsterniß, in der alle Erkenntniß aufhört? — Weil, sage ich, Bewußtseyn *Individualität* voraussetzt, diese aber schon der bloßen Erscheinung angehört, indem sie als Vielheit des Gleichartigen, durch die Formen der Erscheinung, Zeit und Raum, bedingt ist. Unser Inneres hingegen hat seine Wurzel in Dem, was nicht mehr Erscheinung, sondern Ding an sich ist, wohin daher die Formen der Erscheinung nicht reichen, wodurch dann die Hauptbedingungen der Individualität mangeln und mit dieser das deutliche Bewußtseyn wegfällt. In diesem Wurzelpunkt des Daseyns nämlich hört die Verschiedenheit der Wesen so auf, wie die der Radien einer Kugel im Mittelpunkt: und wie an dieser die Oberfläche dadurch entsteht, daß die Radien enden und abbrechen; so ist das Bewußtseyn nur da möglich, wo das Wesen an sich in die Erscheinung ausläuft; durch deren Formen die geschiedene Individualität möglich wird, auf der das Bewußtseyn beruht, welches eben deshalb auf Erscheinungen beschränkt ist. Daher liegt alles Deutliche und recht Begreifliche unsers Bewußtseyns stets nur nach außen, auf dieser Oberfläche der Kugel. Sobald wir hingegen uns von dieser ganz zurückziehn, verläßt uns das Bewußtseyn, — im Schlaf, im Tode, gewissermaaßen auch im magnetischen oder magischen Wirken: denn diese alle führen durch das Centrum. Eben aber weil das deutliche Bewußtseyn, als

durch die Oberfläche der Kugel bedingt, nicht nach dem Centro hin gerichtet ist, erkennt es die andern Individuen wohl als gleichartig, nicht aber als identisch, was sie an sich doch sind. Unsterblichkeit des Individui ließe sich dem Fortfliegen eines Punktes der Oberfläche in der Tangente vergleichen; Unsterblichkeit, vermöge der Ewigkeit des Wesens an sich der ganzen Erscheinung aber, der Rückkehr jenes Punktes, auf dem Radius, zum Centro, dessen bloße Ausdehnung die Oberfläche ist. Der Wille als Ding an sich ist ganz und ungetheilt in jedem Wesen, wie das Centrum ein integrirender Theil eines jeden Radius ist: während das peripherische Ende dieses Radius mit der Oberfläche, welche die Zeit und ihren Inhalt vorstellt, im schnellsten Umschwunge ist, bleibt das andere Ende, am Centro, als wo die Ewigkeit liegt, in tiefster Ruhe, weil das Centrum der Punkt ist, dessen steigende Hälfte von der sinkenden nicht verschieden ist. Daher heißt es auch im Bhagavad Gita: Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale (lect. 13, 16. vers. Schlegel). — Freilich gerathen wir hier in eine mystische Bildersprache: aber sie ist die einzige, in der sich über dieses völlig transscendente Thema noch irgend etwas sagen läßt. So mag denn auch noch dieses Gleichniß mit hingehn, daß man sich das Menschengeschlecht bildlich als ein animal compositum vorstellen kann, eine Lebensform, von welcher viele Polypen, besonders die schwimmenden, wie Veretillum, Funi- [372] culina und andere Beispiele darbieten. Wie bei diesen der Kopftheil jedes einzelne Thier isolirt, der untere Theil hingegen, mit dem gemeinschaftlichen Magen, sie alle zur Einheit eines Lebensprocesses verbindet; so isolirt das Gehirn mit seinem Bewußtseyn die menschlichen Individuen: hingegen der unbewußte Theil, das vegetative Leben, mit seinem Gangliensystem, darin im Schlaf das Gehirnbewußtseyn, gleich einem Lotus, der sich nächtlich in die Fluth versenkt, untergeht, ist ein gemeinsames Leben Aller, mittelst dessen sie sogar ausnahmsweise kommuniciren können, welches z. B. Statt hat, wann Träume sich unmittelbar mittheilen, die Gedanken des Magnetiseurs in die Somnambule übergehn, endlich auch in der vom absichtlichen Wollen ausgehenden magnetischen, oder überhaupt magischen Einwirkung. Eine

solche nämlich, wenn sie Statt findet, ist von jeder andern, durch den influxus physicus geschehenden, toto genere verschieden, indem sie eine eigentliche actio in distans ist, welche der zwar vom Einzelnen ausgehende Wille dennoch in seiner metaphysischen Eigenschaft, als das allgegenwärtige Substrat der ganzen Natur, vollbringt. Auch könnte man sagen, daß, wie von seiner ursprünglichen Schöpferkraft, welche in den vorhandenen Gestalten der Natur bereits ihr Werk gethan hat und darin erloschen ist, dennoch bisweilen und ausnahmsweise ein schwacher Ueberrest in der generatio aequivoca hervortritt; eben so, von seiner ursprünglichen Allmacht, welche in der Darstellung und Erhaltung der Organismen ihr Werk vollbringt und darin aufgeht, doch noch gleichsam ein Ueberschuß, in solchem magischen Wirken, ausnahmsweise thätig werden kann. Im „Willen in der Natur" habe ich von dieser magischen Eigenschaft des Willens ausführlich geredet, und verlasse hier gern Betrachtungen, welche sich auf ungewisse Thatsachen, die man dennoch nicht ganz ignoriren oder ableugnen darf, zu berufen haben.

Kapitel 26*). [373]

Zur Teleologie.

Die durchgängige, auf den Bestand jedes Wesens sich beziehende Zweckmäßigkeit der organischen Natur, nebst der Angemessenheit dieser zur unorganischen, kann bei keinem philosophischen System ungezwungener in den Zusammenhang desselben treten, als bei dem, welches dem Daseyn jedes Naturwesens einen Willen zum Grunde legt, der demnach sein Wesen und Streben nicht bloß erst in den Aktionen, sondern auch schon in der Gestalt des erscheinenden Organismus ausspricht. Auf die Rechenschaft, welche unser Gedankengang über diesen Gegenstand an die Hand giebt, habe ich im vorhergegangenen Kapitel nur

*) Dieses, wie auch das folgende Kapitel bezieht sich auf § 28 des ersten Bandes.

hingedeutet, nachdem ich dieselbe schon in der unten bezeichneten Stelle des ersten Bandes, besonders deutlich und ausführlich aber im „Willen in der Natur" unter der Rubrik: „Vergleichende Anatomie" dargelegt hatte. Daran schließen sich jetzt noch die folgenden Erörterungen.

Die staunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organischen Wesen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falschen Voraussetzung, daß jene Uebereinstimmung der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu seinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieselbe mittelst der Erkenntniß, also auf dem Wege der Vorstellung, auffassen und beurtheilen, auch auf dem selben Wege hineingekommen sei; daß also, wie sie für den Intellekt existirt, sie auch durch den Intellekt zu Stande gekommen wäre. Wir freilich können etwas Regelmäßiges und Gesetzmäßiges, dergleichen z. B. jeder Krystall ist, nur zu Stande bringen unter Leitung des Gesetzes und der Regel, und eben so etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs: aber keineswegs sind wir berechtigt, diese unsere Beschränkung auf die Natur zu [374] übertragen, als welche selbst ein Prius alles Intellekts ist und deren Wirken von dem unserigen, wie im vorigen Kapitel gesagt wurde, sich der ganzen Art nach unterscheidet. Sie bringt das so zweckmäßig und so überlegt Scheinende zu Stande, ohne Ueberlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorstellung, als welche ganz sekundären Ursprungs ist. Betrachten wir zunächst das bloß Regelmäßige, noch nicht Zweckmäßige. Die sechs gleichen und in gleichen Winkeln auseinandergehenden Radien einer Schneeflocke sind von keiner Erkenntniß vorgemessen; sondern es ist das einfache Streben des ursprünglichen Willens, welches sich für die Erkenntniß, wann sie hinzutritt, so darstellt. Wie nun hier der Wille die regelmäßige Figur zu Stande bringt ohne Mathematik, so auch die organische und höchst zweckmäßig organisirte ohne Physiologie. Die regelmäßige Form im Raume ist nur da für die Anschauung, deren Anschauungsform der Raum ist; so ist die Zweckmäßigkeit des Organismus bloß da für die erkennende Vernunft, deren Ueberlegung an die Begriffe von Zweck und Mittel gebunden ist. Wenn eine unmittelbare

Einsicht in das Wirken der Natur für uns möglich würde; so müßten wir erkennen, daß das oben erwähnte teleologische Erstaunen demjenigen analog ist, welches jener, von Kant bei Erklärung des Lächerlichen erwähnte, Wilde empfand, als er aus einer eben geöffneten Bierflasche den Schaum unaufhaltsam hervorsprudeln sah und dabei äußerte, nicht über das Herauskommen wundere er sich, sondern darüber, wie man es nur habe hineinbringen können: denn auch wir setzen voraus, die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte sei auf eben dem Wege hineingekommen, auf welchem sie für uns herauskommt. Daher kann unser teleologisches Erstaunen gleichfalls dem verglichen werden, welches die ersten Werke der Buchdruckerkunst bei Denen erregten, welche sie unter der Voraussetzung, daß sie Werke der Feder seien, betrachteten und demnach zur Erklärung derselben die Annahme der Hülfe eines Teufels ergriffen. — Denn, es sei hier nochmals gesagt, unser Intellekt ist es, welcher, indem er den an sich metaphysischen und untheilbaren Willensakt, der sich in der Erscheinung eines Thieres darstellt, mittelst seiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, als Objekt auffaßt, die Vielheit und Verschiedenheit der Theile und ihrer Funktionen erst hervorbringt und dann über die aus der ursprünglichen Einheit [375] hervorgehende vollkommene Uebereinstimmung und Konspiration derselben in Erstaunen geräth; wobei er also, in gewissem Sinn, sein eigenes Werk bewundert.

Wenn wir uns der Betrachtung des so unaussprechlich und endlos künstlichen Baues irgend eines Thieres, wäre es auch nur das gemeinste Insekt, hingeben, uns in Bewunderung desselben versenkend, jetzt aber uns einfällt, daß die Natur eben diesen, so überaus künstlichen und so höchst komplicirten Organismus täglich zu Tausenden der Zerstörung, durch Zufall, thierische Gier und menschlichen Muthwillen rücksichtslos Preis giebt; so setzt diese rasende Verschwendung uns in Erstaunen. Allein dasselbe beruht auf einer Amphibolie der Begriffe, indem wir dabei das menschliche Kunstwerk im Sinne haben, welches unter Vermittelung des Intellekts und durch Ueberwältigung eines fremden, widerstrebenden Stoffes zu Stande gebracht wird, folglich allerdings viel Mühe kostet. Der Natur hingegen kosten ihre Werke, so künstlich sie auch sind, gar keine Mühe; weil hier der

Wille zum Werke schon selbst das Werk ist; indem, wie schon gesagt, der Organismus bloß die im Gehirn zu Stande kommende Sichtbarkeit des hier vorhandenen Willens ist.

Der ausgesprochenen Beschaffenheit organischer Wesen zufolge ist die Teleologie, als Voraussetzung der Zweckmäßigkeit jedes Theils, ein vollkommen sicherer Leitfaden bei Betrachtung der gesammten organischen Natur; hingegen in metaphysischer Absicht, zur Erklärung der Natur über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, darf sie nur sekundär und subsidiarisch zur Bestätigung anderweitig begründeter Erklärungsprincipien geltend gemacht werden: denn hier gehört sie zu den Problemen, davon Rechenschaft zu geben ist. — Demnach, wenn an einem Thiere ein Theil gefunden wird, von dem man keinen Zweck absieht; so darf man nie die Vermuthung wagen, die Natur habe ihn zwecklos, etwan spielend und aus bloßer Laune hervorgebracht. Allenfalls zwar ließe sich so etwas als möglich denken, unter der Anaxagorischen Voraussetzung, daß die Natur mittelst eines ordnenden Verstandes, der als solcher einer fremden Willkür diente, ihre Einrichtung erhalten hätte; nicht aber unter der, daß das Wesen an sich (d. h. außer unserer Vorstellung) eines jeden [376] Organismus ganz allein sein eigener Wille sei: denn da ist das Daseyn jedes Theiles dadurch bedingt, daß es dem hier zum Grunde liegenden Willen zu irgend etwas diene, irgend eine Bestrebung desselben ausdrücke und verwirkliche, folglich zur Erhaltung dieses Organismus irgendwie beitrage. Denn außer dem in ihm erscheinenden Willen und den Bedingungen der Außenwelt, unter welchen dieser zu leben freiwillig unternommen hat, auf den Konflikt mit welchen daher schon seine ganze Gestalt und Einrichtung abzielt, kann nichts auf ihn Einfluß gehabt und seine Form und Theile bestimmt haben, also keine Willkür, keine Grille. Deshalb muß Alles an ihm zweckmäßig seyn: daher sind die Endursachen (causae finales) der Leitfaden zum Verständniß der organischen Natur, wie die wirkenden Ursachen (causae efficientes) zu dem der unorganischen. Hierauf beruht es, daß, wenn wir, in der Anatomie oder Zoologie, den Zweck eines vorhandenen Theiles nicht finden können, unser Verstand daran einen Anstoß nimmt, der dem ähnlich ist, welchen in der Physik eine Wirkung, deren Ursache verborgen bleibt, geben

muß: und wie dieſe, ſo ſetzen wir auch jenen als nothwendig voraus, fahren daher fort ihn zu ſuchen, ſo oft dies auch ſchon vergeblich geſchehn ſeyn mag. Dies iſt z. B. der Fall mit der Milz, über deren Zweck man nicht aufhört Hypotheſen zu erſinnen, bis ein Mal eine ſich als richtig bewährt haben wird. Eben ſo ſteht es mit den großen, ſpiralförmigen Zähnen des Babiruſſa, mit den hornförmigen Auswüchſen einiger Raupen und mehr dergleichen. Auch negative Fälle werden von uns nach der ſelben Regel beurtheilt, z. B. daß in einer im Ganzen ſo gleichförmigen Ordnung, wie die der Saurier, ein ſo wichtiger Theil, wie die Urinblaſe, bei vielen Species vorhanden iſt, während er den andern fehlt; imgleichen, daß die Delphine und einige ihnen verwandte Cetaceen ganz ohne Geruchsnerven ſind, während die übrigen Cetaceen und ſogar die Fiſche ſolche haben: ein dies beſtimmender Grund muß daſeyn.

Einzelne wirkliche Ausnahmen zu dieſem durchgängigen Geſetze der Zweckmäßigkeit in der organiſchen Natur hat man allerdings und mit großem Erſtaunen aufgefunden: jedoch findet bei ihnen, weil ſich anderweitig Rechenſchaft darüber geben läßt, das exceptio firmat regulam Anwendung. Dahin nämlich gehört, daß die Kaulquappen der Kröte Pipa Schwänze und Kiemen [377] haben, obſchon ſie nicht, wie alle andern Kaulquappen, ſchwimmend, ſondern auf dem Rücken der Mutter ihre Metamorphoſe abwarten; — daß das männliche Kanguru einen Anſatz zu dem Knochen hat, welcher beim weiblichen den Beutel trägt; — daß auch die männlichen Säugethiere Zitzen haben; — daß Mus typhlus, eine Ratte, Augen hat, wiewohl winzig kleine, ohne eine Oeffnung für dieſelben in der äußern Haut, welche alſo, mit Haaren bedeckt, darüber geht, und daß der Maulwurf der Apenninen, wie auch zwei Fiſche, Murena caecilia und Gastrobranchus caecus, ſich im ſelben Falle befinden; desgleichen der Proteus anguinus. Dieſe ſeltenen und überraſchenden Ausnahmen von der ſonſt ſo feſten Regel der Natur, dieſe Widerſprüche, darin ſie mit ſich ſelbſt geräth, müſſen wir uns erklären aus dem innern Zuſammenhange, welchen ihre verſchiedenartigen Erſcheinungen, vermöge der Einheit des in ihnen Erſcheinenden, unter einander haben, und in Folge deſſen ſie bei der einen etwas andeuten muß, bloß weil eine andere, mit derſelben zuſammenhängende, es wirklich hat. Demnach hat das männliche Thier das Rudiment eines Organs, welches bei dem weiblichen wirklich vorhanden iſt. Wie nun hier die Differenz der Geſchlechter den Typus der Species nicht aufheben kann; ſo behauptet ſich auch der Typus einer ganzen Ordnung, z. B. der Batrachier, ſelbſt da, wo in einer einzelnen Species (Pipa) eine ſeiner Beſtimmungen überflüſſig wird. Noch weniger vermag die Natur eine Beſtimmung, die zum Typus einer ganzen Grundabtheilung (Vertebrata) gehört, (Augen), wenn ſie in einer einzelnen Species (Mus typhlus) als überflüſſig wegfallen ſoll, ganz ſpurlos verſchwinden zu laſſen; ſondern ſie muß auch hier wenigſtens rudimentariſch andeuten, was ſie bei allen übrigen ausführt.

Sogar iſt von hier aus in gewiſſem Grade abzuſehn, worauf jene, beſonders von R. Owen in ſeiner Oſtéologie comparée ſo ausführlich dargelegte Homologie im Skelett, zunächſt der Mammalien und im weitern Sinn aller Wirbelthiere, beruht, vermöge welcher z. B. alle Säugethiere ſieben Halswirbel haben, jeder Knochen der menſchlichen Hand und Arm ſein Analogon in der Schwimmfloſſe des Wallfiſches findet, der Schädel des Vogels [378] im Ei gerade ſo viel Knochen hat, wie der des menſchlichen Fötus u. ſ. w. Dies Alles nämlich deutet auf ein von der Teleologie unabhängiges Princip, welches jedoch das Fundament iſt, auf welchem ſie baut, oder der zum voraus gegebene Stoff zu ihren Werken, und eben Das, was Geoffroy Saint-Hilaire als das „anatomiſche Element" dargelegt hat. Es iſt die unité de plan, der Ur-Grund-Typus der obern Thierwelt, gleichſam die willkürlich gewählte Tonart, aus welcher die Natur hier ſpielt.

Den Unterſchied zwiſchen der wirkenden Urſache (causa efficiens) und der Endurſache (causa finalis) hat ſchon Ariſtoteles (De part. anim., I, 1) richtig bezeichnet in den Worten: Δυο τροποι της αιτιας, το οὑ ἑνεκα και το ἐξ αναγκης, και δει λεγοντας τυγχανειν μαλιστα μεν αμφοιν. (Duo sunt causae modi: alter cujus gratia, et alter e necessitate; ac potissimum utrumque eruere oportet.) Die wirkende Urſache iſt die, wodurch etwas iſt, die Endurſache die, weshalb es iſt: die zu erklärende Erſcheinung hat, in der Zeit, jene hinter ſich, dieſe vor ſich. Bloß bei den willkürlichen Handlungen thieriſcher

Wesen fallen beide unmittelbar zusammen, indem hier die Endursache, der Zweck, als Motiv auftritt: ein solches aber ist stets die wahre und eigentliche Ursache der Handlung, ist ganz und gar die sie bewirkende Ursache, die ihr vorhergängige Veränderung, welche dieselbe hervorruft, vermöge derer sie nothwendig eintritt und ohne die sie nicht geschehn könnte; wie ich dies in der Preisschrift über die Freiheit bewiesen habe. Denn, was man auch zwischen den Willensakt und die Körperbewegung physiologisch einschieben möchte, immer bleibt hier eingeständlich der Wille das Bewegende, und was ihn bewegt, ist das von außen kommende Motiv, also die causa finalis; welche folglich hier als causa efficiens auftritt. Ueberdies wissen wir aus dem Vorhergegangenen, daß im Grunde die Körperbewegung mit dem Willensakt Eins ist, als seine bloße Erscheinung in der cerebralen Anschauung. Dies Zusammenfallen der causa finalis mit der wirkenden Ursache, in der einzigen uns intim bekannten Erscheinung, welche deshalb durchgängig unser Urphänomen bleibt, ist wohl festzuhalten: denn es führt uns gerade darauf hin, daß, wenigstens in der organischen Natur, deren Kenntniß durchaus die Endursachen zum Leitfaden hat, ein Wille das Gestaltende [379] ist. In der That können wir eine Endursache uns nicht anders deutlich denken, denn als einen beabsichtigten Zweck, d. i. ein Motiv. Ja, wenn wir die Endursache in der Natur genau betrachten, so müssen wir, um ihr transscendentes Wesen auszudrücken, einen Widerspruch nicht scheuen, und kühn heraussagen: die Endursache ist ein Motiv, welches auf ein Wesen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird. Denn allerdings sind die Termitennester das Motiv, welches den zahnlosen Kiefer des Ameisenbären, nebst der langen, fadenförmigen und klebrigen Zunge hervorgerufen hat: die harte Eierschaale, welche das Vögelein gefangen hält, ist allerdings das Motiv zu der hornartigen Spitze, mit welcher sein Schnabel versehn ist, um jene damit zu durchbrechen, wonach es sie als ferner nutzlos abwirft. Und eben so sind die Gesetze der Reflexion und Refraktion des Lichts das Motiv zu dem so überkünstlich komplicirten optischen Werkzeug, dem menschlichen Auge, als welches die Durchsichtigkeit seiner Hornhaut, die verschiedene Dichtigkeit seiner drei Feuchtigkeiten, die Gestalt seiner Linse, die Schwärze seiner Chorioidea, die

Sensibilität seiner Retina, die Verengerungsfähigkeit seiner Pupille und seine Muskulatur genau nach jenen Gesetzen berechnet hat. Aber jene Motive wirkten schon, ehe sie wahrgenommen wurden: es ist nicht anders; so widersprechend es auch klingt. Denn hier ist der Uebergang des Physischen ins Metaphysische. Dieses aber haben wir im Willen erkannt: daher müssen wir einsehn, daß der selbe Wille, welcher den Elephantenrüssel nach einem Gegenstande ausstreckt, es auch ist, der ihn hervorgetrieben und gestaltet hat, die Gegenstände anticipirend. —

Hiemit ist es übereinstimmend, daß wir, bei der Untersuchung der organischen Natur, ganz und gar auf die Endursachen verwiesen sind, überall diese suchen und Alles aus ihnen erklären; die wirkenden Ursachen hingegen hier nur noch eine ganz untergeordnete Stelle, als bloße Werkzeuge jener einnehmen und, eben wie bei der eingeständlich von äußern Motiven bewirkten willkürlichen Bewegung der Glieder, mehr vorausgesetzt, als nachgewiesen werden. Bei Erklärung der physiologischen Funktionen sehn wir uns noch allenfalls nach ihnen, wiewohl meistens vergeblich, um; bei der Erklärung der Entstehung [380] der Theile aber schon gar nicht mehr, sondern begnügen uns mit den Endursachen allein: höchstens haben wir hier noch so einen allgemeinen Grundsatz, etwan wie, daß je größer der Theil ausfallen soll, desto stärker auch die ihm Blut zuführende Arterie seyn muß; aber von den eigentlich wirkenden Ursachen, welche z. B. das Auge, das Ohr, das Gehirn zu Stande bringen, wissen wir gar nichts. Ja, selbst bei der Erklärung der bloßen Funktionen ist die Endursache bei Weitem wichtiger und mehr zur Sache, als die wirkende: daher, wenn jene allein bekannt ist, wir in der Hauptsache belehrt und befriedigt sind, hingegen die wirkende allein uns wenig hilft. Z. B. wenn wir die wirkende Ursache des Blutumlaufs wirklich kennten, wie wir sie eigentlich nicht kennen, sondern noch suchen; so würde dies uns wenig fördern, ohne die Endursache, daß nämlich das Blut in die Lunge gehn muß, zur Oxydation, und wieder zurückfließen, zur Ernährung: durch diese hingegen, auch ohne jene, ist uns ein großes Licht aufgesteckt. Uebrigens bin ich, wie oben gesagt, der Meinung, daß der Blutumlauf gar keine eigentlich wirkende Ursache hat, sondern der Wille hier so unmittelbar,

wie in der Muskularbewegung, wo ihn, mittelſt der Nervenleitung, Motive beſtimmen, thätig iſt, ſo daß auch hier die Bewegung unmittelbar durch die Endurſache hervorgerufen werde, alſo durch das Bedürfniß der Oxydation in der Lunge, welches hier auf das Blut gewiſſermaaßen als Motiv wirkt, jedoch ſo, daß die Vermittelung der Erkenntniß dabei wegfällt, weil Alles im Innern des Organismus vorgeht. — Die ſogenannte Metamorphoſe der Pflanzen, ein von Kaspar Wolf leicht hingeworfener Gedanke, den, unter dieſer hyperboliſchen Benennung, Goethe als eigenes Erzeugniß pomphaft und in ſchwierigem Vortrage darſtellt, gehört zu den Erklärungen des Organiſchen aus der wirkenden Urſache; wiewohl er im Grunde bloß beſagt, daß die Natur nicht bei jedem Erzeugniſſe von vorne anfängt und aus nichts ſchafft, ſondern, gleichſam im ſelben Stile fortſchreibend, an das Vorhandene anknüpft, die früheren Geſtaltungen benutzt, entwickelt und höher potenzirt, ihr Werk weiter zu führen; wie ſie es eben ſo in der Steigerung der Thierreihe gehalten hat, ganz nach der Regel: natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur (Arist. de incessu animalium, c. 2 et 8). Ja, die Blüthe [381] dadurch erklären, daß man in allen ihren Theilen die Form des Blattes nachweiſt, kommt mir faſt vor, wie die Struktur eines Hauſes dadurch erklären, daß man zeigt, alle ſeine Theile, Stockwerke, Erker und Dachkammern, ſeien nur aus Backſteinen zuſammengeſetzt und bloße Wiederholung der Ureinheit des Backſteins. Und nicht viel beſſer, jedoch viel problematiſcher, ſcheint mir die Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen; wiewohl es eben auch hier ſich von ſelbſt verſteht, daß das Futteral des Gehirns dem Futteral des Rückenmarks, deſſen Fortſetzung und Ende-Knauf es iſt, nicht abſolut heterogen und ganz disparat, vielmehr in der ſelben Art fortgeführt ſeyn wird. Dieſe ganze Betrachtungsart gehört der oben erwähnten Homologie R. Owen's an. — Dagegen ſcheint mir folgende, von einem Italiäner, deſſen Name mir entfallen iſt, herrührende Erklärung des Weſens der Blume aus ihrer Endurſache einen viel befriedigenderen Aufſchluß zu geben. Der Zweck der Corolla iſt: 1) Schutz des Piſtills und der stamina; 2) werden mittelſt ihrer die verfeinerten Säfte bereitet, welche im pollen und germen koncentrirt

ſind; 3) ſondert ſich aus den Drüſen ihres Bodens das ätheriſche Oel ab, welches, als meiſtens wohlriechender Dunſt, Antheren und Piſtill umgebend, ſie vor dem Einfluß der feuchten Luft einigermaaßen ſchützt. — Zu den Vorzügen der Endurſachen gehört auch, daß jede wirkende Urſache zuletzt immer auf einem Unerforſchlichen, nämlich einer Naturkraft, d. i. einer qualitas occulta, beruht, daher ſie nur eine relative Erklärung geben kann; während die Endurſache, in ihrem Bereich, eine genügende und vollſtändige Erklärung liefert. Ganz zufrieden geſtellt ſind wir freilich erſt dann, wann wir beide, die wirkende Urſache, vom Ariſtoteles auch ἡ αιτια εξ αναγκης genannt, und die Endurſache, ἡ χαριν του βελτιονος, zugleich und doch geſondert erkennen, als wo uns ihr Zuſammentreffen, die wunderſame Konſpiration derſelben, überraſcht, vermöge welcher das Beſte als ein ganz Nothwendiges eintritt, und das Nothwendige wieder, als ob es bloß das Beſte und nicht nothwendig wäre: denn da entſteht in uns die Ahndung, daß beide Urſachen, ſo verſchieden auch ihr Urſprung ſei, doch in der Wurzel, dem Weſen der Dinge an ſich, zuſammenhängen. Eine ſolche zwiefache Erkenntniß iſt jedoch ſelten erreichbar: in der organiſchen Natur, weil [382] die wirkende Urſache uns ſelten bekannt iſt; in der unorganiſchen, weil die Endurſache problematiſch bleibt. Inzwiſchen will ich dieſelbe durch ein Paar Beiſpiele, ſo gut ich ſie im Bereich meiner phyſiologiſchen Kenntniſſe finde, erläutern, welchen die Phyſiologen deutlichere und ſchlagendere ſubſtituiren mögen. Die Laus des Negers iſt ſchwarz. Endurſache: zu ihrer Sicherheit. Bewirkende Urſache: weil das ſchwarze rete Malpighi des Negers ihre Nahrung iſt. — Die ſo höchſt mannigfaltige und brennend lebhafte Färbung des Gefieders tropiſcher Vögel erklärt man, wiewohl nur ſehr im Allgemeinen, aus der ſtarken Einwirkung des Lichtes zwiſchen den Wendekreiſen, — als ihrer wirkenden Urſache. Als Endurſache würde ich angeben, daß jene Glanzgefieder die Prachtuniformen ſind, an denen die Individuen der dort ſo zahlloſen, oft dem ſelben genus angehörigen Species ſich unter einander erkennen; ſo daß jedes Männchen ſein Weibchen findet. Das Selbe gilt von den Schmetterlingen der verſchiedenen Zonen und Breitengrade. — Man hat beobachtet, daß ſchwindſüchtige Frauen im letzten Stadio ihrer Krankheit leicht

schwanger werden, daß während der Schwangerschaft die Krankheit stille steht, nach der Niederkunft aber verstärkt wieder eintritt und nun meistens den Tod herbeiführt: desgleichen, daß schwindsüchtige Männer, in ihrer letzten Lebenszeit, meistens noch ein Kind zeugen. Die Endursache ist hier, daß die auf die Erhaltung der Species überall so ängstlich bedachte Natur den heranrückenden Ausfall eines im kräftigen Alter stehenden Individuums geschwinde noch durch ein neues ersetzen will; die wirkende Ursache hingegen ist der in der letzten Periode der Schwindsucht eintretende ungewöhnlich gereizte Zustand des Nervensystems. Aus der selben Endursache ist das analoge Phänomen zu erklären, daß (nach Oken, „Die Zeugung", S. 65) die mit Arsenik vergiftete Fliege, aus einem unerklärten Triebe, sich noch begattet und in der Begattung stirbt. — Die Endursache des Pubes, bei beiden Geschlechtern, und des Mons Veneris, beim weiblichen, ist, daß auch bei sehr magern Subjekten, während der Kopulation, die Ossa pubis nicht fühlbar werden sollen, als welches Abscheu erregen könnte: die wirkende Ursache hingegen ist darin zu suchen, daß überall, wo die Schleimhaut in die äußere Haut übergeht, Haare in der Nähe [383] wachsen; nächstdem auch darin, daß Kopf und Genitalien gewissermaaßen entgegengesetzte Pole von einander sind, daher mancherlei Beziehungen und Analogien mit einander haben, zu welchen auch das Behaartseyn gehört. — Die selbe wirkende Ursache gilt auch vom Barte der Männer: die Endursache desselben vermuthe ich darin, daß das Pathognomische, also die, jede innere Bewegung des Gemüths verrathende schnelle Aenderung der Gesichtszüge, hauptsächlich am Munde und dessen Umgebung sichtbar wird: um daher diese, als eine bei Unterhandlungen, oder bei plötzlichen Vorfällen, oft gefährliche, dem Späherblicke des Gegenparts zu entziehn, gab die Natur (welche weiß, daß homo homini lupus) dem Manne den Bart. Hingegen konnte desselben das Weib entrathen; da ihr die Verstellung und Selbstbemeisterung (contenance) angeboren ist. — Es müssen sich, wie gesagt, viel treffendere Beispiele auffinden lassen, um daran nachzuweisen, wie das völlig blinde Wirken der Natur mit dem anscheinend absichtsvollen, oder wie Kant es nennt, der Mechanismus der Natur mit ihrer Technik, im Resultat zusammentrifft;

welches darauf hinweist, daß Beide ihren gemeinschaftlichen Ursprung jenseit dieser Differenz haben, im Willen als Ding an sich. Für die Verdeutlichung dieses Gesichtspunkts würde man viel leisten, wenn man z. B. die wirkende Ursache finden könnte, welche das Treibholz den baumlosen Polarländern zuführt; oder auch die, welche das Festland unsers Planeten hauptsächlich auf die nördliche Hälfte desselben zusammengedrängt hat; während als Endursache hievon zu betrachten ist, daß der Winter jener Hälfte, weil er in das den Lauf der Erde beschleunigende Perihelium trifft, um acht Tage kürzer ausfällt und hiedurch wieder auch gelinder ist. Jedoch wird, bei Betrachtung der unorganischen Natur, die Endursache allemal zweideutig, und läßt uns, zumal wann die wirkende gefunden ist, im Zweifel, ob sie nicht eine bloß subjektive Ansicht, ein durch unsern Gesichtspunkt bedingter Schein sei. Hierin aber ist sie manchen Kunstwerken, z. B. den groben Musivarbeiten, den Theaterdekorationen und dem aus groben Felsenmassen zusammengesetzten Gott Appennin zu Pratolino bei Florenz zu vergleichen, welche alle nur in die [384] Ferne wirksam sind, in der Nähe aber verschwinden, indem an ihrer Stelle jetzt die wirkende Ursache des Scheines sichtbar wird: aber die Gestalten sind dennoch wirklich vorhanden und keine bloße Einbildung. Dem also analog verhalten sich die Endursachen in der unorganischen Natur, wenn die wirkenden hervortreten. Ja, wer einen weiten Ueberblick hat, würde es vielleicht hingehn lassen, wenn man hinzusetzte, daß es mit den Ominibus ein ähnliches Bewandniß hat.

Wenn übrigens Jemand die äußere Zweckmäßigkeit, welche, wie gesagt, stets zweideutig bleibt, zu physikotheologischen Demonstrationen mißbrauchen will, wie dies noch heut zu Tage, hoffentlich jedoch nur von Engländern, geschieht; so giebt es in dieser Gattung Beispiele in contrarium, also Ateleologien genug, ihm das Koncept zu verrücken. Eine der stärksten bietet uns die Untrinkbarkeit des Meerwassers, in Folge welcher der Mensch der Gefahr zu verdursten nirgends mehr ausgesetzt ist, als gerade in der Mitte der großen Wassermassen seines Planeten. „Wozu braucht denn das Meer salzig zu seyn?" frage man seinen Engländer.

Daß in der unorganischen Natur die Endursachen gänzlich zurücktreten, so daß eine aus ihnen allein gegebene Erklärung

hier nicht mehr gültig ist, vielmehr die wirkenden Ursachen schlechterdings verlangt werden, beruht darauf, daß der auch in der unorganischen Natur sich objektivirende Wille hier nicht mehr in Individuen, die ein Ganzes für sich ausmachen, erscheint, sondern in Naturkräften und deren Wirken, wodurch Zweck und Mittel zu weit aus einander gerathen, als daß ihre Beziehung klar seyn und man eine Willensäußerung darin erkennen könnte. Dies tritt sogar, in gewissem Grade, schon bei der organischen Natur ein, nämlich da, wo die Zweckmäßigkeit eine äußere ist, d. h. der Zweck im einen, das Mittel im andern Individuo liegt. Dennoch bleibt sie auch hier noch unzweifelhaft, solange beide der selben Species angehören, ja, sie wird dann um so auffallender. Hieher ist zunächst die gegenseitig auf einander berechnete Organisation der Genitalien beider Geschlechter zu zählen, sodann auch manches der Begattung Entgegenkommende, z. B. bei der Lampyris noctiluca (Glühwurm) der Umstand, daß bloß das Männchen, welches nicht leuchtet, geflügelt ist, um das Weibchen aufsuchen zu können, das ungeflügelte Weibchen hingegen, da sie nur Abends hervorkommen, das phosphorische Licht besitzt, um vom Männchen gefunden werden zu können. Jedoch sind bei der Lampyris Italica beide Geschlechter leuchtend, welches zum Naturluxus des Südens gehört. Aber ein auffallendes, weil ganz specielles Beispiel der hier in Rede stehenden Art der Zweckmäßigkeit giebt die von Geoffroy St. Hilaire, in seinen letzten Jahren, gemachte schöne Entdeckung der nähern Beschaffenheit des Saugapparats der Cetaceen. Da nämlich alles Saugen die Thätigkeit der Respiration erfordert, kann es nur im respirabeln Medio selbst, nicht aber unter dem Wasser vor sich gehn, woselbst jedoch das saugende Junge des Wallfisches an den Zitzen der Mutter hängt; diesem nun zu begegnen, ist der ganze Mammilarapparat der Cetaceen so modificirt, daß er ein Injektionsorgan geworden ist und, dem Jungen ins Maul gelegt, ihm, ohne daß es zu saugen braucht, die Milch einspritzt. — Wo hingegen das Individuum, welches einem andern wesentliche Hülfe leistet, ganz verschiedener Art, sogar einem andern Naturreich angehörig ist, werden wir diese äußere Zweckmäßigkeit, eben so wie bei der unorganischen Natur, bezweifeln; es sei denn, daß augenfällig die Erhaltung der Gattungen auf ihr beruhe.

[385]

Dies aber ist der Fall bei vielen Pflanzen, deren Befruchtung nur mittelst der Insekten vor sich geht, als welche nämlich entweder den Pollen ans Stigma tragen, oder die Stamina zum Pistill beugen: die gemeine Berberitze, viele Iris-Arten und Aristolochia Clematitis können sich ohne Hülfe der Insekten gar nicht befruchten. (Chr. Conr. Sprengel, Entdecktes Geheimniß u. s. w., 1793. — Wildenow, Grundriß der Kräuterkunde, 353.) Sehr viele Diöcisten, Monöcisten und Polygamisten, z. B. Gurken und Melonen, sind im selben Fall. Die gegenseitige Unterstützung, welche die Pflanzen- und die Insekten-Welt von einander erhalten, findet man vortrefflich dargestellt in Burdachs großer Physiologie, Bd. 1, § 263. Sehr schön setzt er hinzu: „Dies ist keine mechanische Aushülfe, kein Nothbehelf, gleichsam als ob die Natur gestern die Pflanzen gebildet und dabei einen Fehler begangen hätte, den sie heute durch das Insekt zu verbessern suchte; es ist vielmehr eine tiefer liegende Sympathie der Pflanzenwelt mit der Thierwelt. Es soll die Identität Beider sich offenbaren: Beide, Kinder einer Mutter, sollen mit einander und durch einander bestehn." — Und weiterhin: „Aber auch mit der unorganischen Welt steht das Organische in einer solchen Sympathie" u. s. w. — Einen Beleg zu diesem Consensus naturae giebt auch die im zweiten Band der Introduction into Entomology by Kirby and Spence mitgetheilte Beobachtung, daß die Insekteneier, welche, an die Zweige der ihrer Larve zur Nahrung dienenden Bäume angeklebt, überwintern, genau zu der Zeit auskriechen, wo der Zweig ausschlägt, also z. B. die Aphis der Birke einen Monat früher als die der Esche: desgleichen, daß die Insekten der perennirenden Pflanzen auf diesen als Eier überwintern; die der bloß jährigen aber, da sie dies nicht können, im Puppenzustand. —

[386]

Drei große Männer haben die Teleologie, oder die Erklärung aus Endursachen, gänzlich verworfen, — und viele kleine Männer haben ihnen nachgebetet. Jene sind: Lukretius, Bako von Verulam und Spinoza. Allein bei allen dreien erkennt man deutlich genug die Quelle dieser Abneigung: daß sie nämlich die Teleologie für unzertrennlich von der spekulativen Theologie hielten, vor dieser aber eine so große Scheu (welche Bako zwar klüglich zu verbergen sucht) hegten, daß sie ihr schon von Weitem

aus dem Wege gehn wollten. In jenem Vorurtheil finden wir auch noch den Leibnitz ganz und gar befangen, indem er es, als etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes, mit charakteriſtiſcher Naivetät ausſpricht, in ſeiner Lettre à M. Nicaise (Spinozae op. ed. Paulus, Vol. 2, p. 672): les causes finales, ou ce qui est la même chose, la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses. (Den Teufel auch, même chose!) Auf dem ſelben Standpunkt finden wir ſogar noch die heutigen Engländer, die Bridgewater-treatise-Männer, den Lord Brougham u. ſ. w., ja, ſogar noch R. Owen, in ſeiner Ostéologie comparée, denkt gerade ſo wie Leibnitz; welches ich bereits im erſten Bande gerügt habe. Dieſen Allen iſt Teleologie ſofort auch Theologie, und bei jeder in der Natur erkannten Zweckmäßigkeit brechen ſie, ſtatt zu denken und die Natur verſtehn zu lernen, ſofort in ein kindiſches Geſchrei design! design! aus, ſtimmen dann den Refrain ihrer Rockenphiloſophie an, und verſtopfen ihre Ohren gegen alle Vernunftgründe, wie ſie ihnen doch ſchon der große Hume*) entgegengehalten hat. An dieſem ganzen [387] Engliſchen Elend iſt hauptſächlich die, jetzt, nach 70 Jahren, den Engliſchen Gelehrten wirklich zur Schande gereichende Unkenntniß der Kantiſchen Philoſophie Schuld, und dieſe wieder beruht, wenigſtens größten Theils, auf dem heilloſen Einfluß jener abſcheulichen Engliſchen Pfaffenſchaft, welcher Verdummung in jeder Art eine Herzensangelegenheit iſt, damit ſie nur ferner die übrigens ſo intelligente Engliſche Nation in der degradirendeſten Bigotterie befangen halten könne: daher tritt ſie, vom niederträchtigſten Obſkurantismus beſeelt, dem Volksunterricht, der Naturforſchung, ja, der Förderung alles menſchlichen Wiſſens überhaupt, aus allen Kräften entgegen, und ſowohl mittelſt ihrer

*) Hier ſei es beiläufig bemerkt, daß, nach der Deutſchen Litteratur ſeit Kant zu urtheilen, man glauben müßte, Hume's ganze Weisheit hätte in ſeinem handgreiflich falſchen Skepticismus gegen das Kauſalitätsgeſetz beſtanden, als wovon überall ganz allein geredet wird. Um Hume kennen zu lernen, muß man ſeine Natural history of religion und die Dialogues on natural religion leſen: da ſieht man ihn in ſeiner Größe, und dies, nebſt dem essay 20, on national character, ſind die Schriften, wegen welcher er, — ich wüßte zu ſeinem Ruhme nichts Beſſeres zu ſagen — bis auf den heutigen Tag der Engliſchen Pfaffenſchaft über Alles verhaßt iſt.

Konnexionen, als mittelſt ihres ſkandalöſen, unverantwortlichen und das Elend des Volks ſteigernden Mammons, erſtreckt ihr Einfluß ſich auch auf Univerſitätsgelehrte und Schriftſteller, die demnach (z. B. Th. Brown, On cause and effect) ſich zu Reticenzen und Verdrehungen jeder Art bequemen, um nur nicht jenem „kalten Aberglauben“ (wie Pückler ſehr treffend ihre Religion bezeichnet), oder den gangbaren Argumenten für denſelben, auch nur von Ferne in den Weg zu treten. —

Den dreien in Rede ſtehenden großen Männern hingegen, da ſie lange vor dem Tagesanbruch der Kantiſchen Philoſophie lebten, iſt jene Scheu vor der Teleologie, ihres Urſprungs wegen, zu verzeihen; hielt doch ſogar Voltaire den phyſikotheologiſchen Beweis für unwiderleglich. Um indeſſen auf dieſelben etwas näher einzugehn; ſo iſt zuvörderſt die Polemik des Lukretius (IV, 824—858) gegen die Teleologie ſo kraß und plump, daß ſie ſich ſelbſt widerlegt und vom Gegentheil überzeugt. — Was aber Bako betrifft (De augm. scient., III, 4), ſo macht er [388] erſtlich, hinſichtlich des Gebrauchs der Endurſachen, keinen Unterſchied zwiſchen organiſcher und unorganiſcher Natur (worauf es doch gerade hauptſächlich ankommt), indem er, in ſeinen Beiſpielen derſelben, Beide durch einander wirft. Dann bannt er die Endurſachen aus der Phyſik in die Metaphyſik: dieſe aber iſt ihm, wie noch heut zu Tage Vielen, identiſch mit der ſpekulativen Theologie. Von dieſer alſo hält er die Endurſachen für unzertrennlich, und geht hierin ſo weit, daß er den Ariſtoteles tadelt, weil dieſer (was ich ſogleich ſpeciell loben werde) von den Endurſachen ſtarken Gebrauch gemacht habe, ohne ſie doch je an die ſpekulative Theologie zu knüpfen. — Spinoza endlich (Eth. I, prop. 36, appendix) legt aufs Deutlichſte an den Tag, daß er die Teleologie mit der Phyſikotheologie, gegen welche er ſich mit Bitterkeit ausläßt, identificirt, ſo ſehr, daß er das naturam nihil frustra agere, erklärt: hoc est, quod in usum hominum non sit; desgleichen: omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit; wie auch: hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere. Darauf nun ſtützt er ſeine Behauptung: naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana

esse figmenta. Ihm war es bloß darum zu thun, dem Theismus den Weg zu verrennen: als die ſtärkeſte Waffe deſſelben aber hatte er ganz richtig den phyſikotheologiſchen Beweis erkannt. Dieſen nun aber wirklich zu widerlegen war Kanten, und dem Stoffe deſſelben die richtige Auslegung zu geben mir vorbehalten; wodurch ich dem est enim verum index sui et falsi genügt habe. Spinoza nun aber wußte ſich nicht anders zu helfen, als durch den deſperaten Streich, die Teleologie ſelbſt, alſo die Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur zu leugnen, eine Behauptung, deren Monſtroſes Jedem, der die organiſche Natur nur irgend genauer kennen gelernt hat, in die Augen ſpringt. Dieſer beſchränkte Geſichtspunkt des Spinoza, zuſammen mit ſeiner völligen Unkenntniß der Natur, bezeugt genugſam ſeine gänzliche Inkompetenz in dieſer Sache und die Albernheit Derer, die, auf ſeine Auktorität hin, glauben, von den Endurſachen ſchnöde urtheilen zu müſſen. —

Sehr vortheilhaft ſticht gegen dieſe Philoſophen der neuern Zeit Ariſtoteles ab, der gerade hier ſich von der glänzenden [389] Seite zeigt. Er geht unbefangen an die Natur, weiß von keiner Phyſikotheologie, ſo etwas iſt ihm nie in den Sinn gekommen, und nie hat er die Welt darauf angeſehn, ob ſie wohl ein Machwerk wäre: er iſt in ſeinem Herzen rein von dem Allen; wie er denn auch (De generat. anim., III, 11) Hypotheſen über den Urſprung der Thiere und Menſchen aufſtellt, ohne dabei auf den phyſikotheologiſchen Gedankengang zu gerathen. Immer ſagt er ἡ φυσις ποιει (natura facit), nie ἡ φυσις πεποιηται (natura facta est). Aber nachdem er die Natur treu und fleißig ſtudirt hat, findet er, daß ſie überall zweckmäßig verfährt und ſagt: Ματην ὁρωμεν ουδεν ποιουσαν την φυσιν (naturam nihil frustra facere cernimus); de respir., c. 10 — und in den Büchern de partibus animalium, welche eine vergleichende Anatomie ſind: Ουδε περιεργον ουδεν, ουτε ματην ἡ φυσις ποιει. — Ἡ φυσις ἑνεκα του ποιει παντα. — Πανταχου δε λεγομεν τοδε τουδε ἑνεκα, ὁπου αν φαινηται τελος τι, προς ὁ ἡ κινησις περαινει· ὡστε ειναι φανερον, ὁτι εστι τι τοιουτον, ὁ δη και καλουμεν φυσιν. — Επει το σωμα οργανον· ἑνεκα τινος γαρ ἑκαστον των μοριων, ὁμοιως τε και το ὁλον. (Nihil supervacaneum, nihil frustra natura facit. — Natura rei alicujus gratia facit

omnia. — Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem intelligimus aliquem, in quem motus terminetur: quocirca ejusmodi aliquid esse constat, quod Naturam vocamus. — Est enim corpus instrumentum: nam membrum unumquodque rei alicujus gratia est, tum vero totum ipsum.) Ausführlicher S. 645 und 663 der Berliner Quart-Ausgabe — wie auch De incessu animalium, c. 2: Ἡ φυσις ουδεν ποιει ματην, αλλ' αει, εκ των ενδεχομενων τῃ ουσιᾳ, περι ἑκαστον γενος ζωου, το αριστον. (Natura nihil frustra facit, sed semper ex iis, quae cuique animalium generis essentiae contingunt, id quod optimum est.) Ausdrücklich aber empfiehlt er die Teleologie am Schluſſe der Bücher de generatione animalium, und tadelt den Demokritos, daß er ſie verleugnet habe, was Bako, in ſeiner Befangenheit, an dieſem gerade lobt. Beſonders aber Physica, II, 8, p. 198, redet Ariſtoteles ex professo von den Endurſachen und ſtellt ſie [390] als das wahre Princip der Naturbetrachtung auf. In der That muß jeder gute und regelrechte Kopf, bei Betrachtung der organiſchen Natur, auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen beſtimmen, weder auf Phyſikotheologie, noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie. — Den Ariſtoteles überhaupt anlangend, will ich hier noch darauf aufmerkſam machen, daß ſeine Lehren, ſoweit ſie die unorganiſche Natur betreffen, höchſt fehlerhaft und unbrauchbar ſind, indem er in den Grundbegriffen der Mechanik und Phyſik den gröbſten Irrthümern huldigt, was um ſo unverzeihlicher iſt, als ſchon vor ihm die Pythagoreer und Empedokles auf dem richtigen Wege geweſen waren und viel Beſſeres gelehrt hatten: hatte doch ſogar, wie wir aus des Ariſtoteles zweitem Buche de coelo (c. I, p. 284) erſehn, Empedokles ſchon den Begriff einer der Schwere entgegenwirkenden, durch den Umſchwung entſtehenden Tangentialkraft gefaßt, welche Ariſtoteles wieder verwirft. Ganz entgegengeſetzt nun aber verhält ſich Ariſtoteles zur Betrachtung der organiſchen Natur: hier iſt ſein Feld, hier ſetzen ſeine reichen Kenntniſſe, ſeine ſcharfe Beobachtung, ja mitunter tiefe Einſicht, in Erſtaunen. So, um nur ein Beiſpiel anzuführen, hatte er ſchon den Antagonismus erkannt, in welchem, bei den Wiederkäuern, die Hörner mit den

Zähnen des Oberkiefers ſtehn, vermöge deſſen daher dieſe fehlen, wo jene ſich finden, und umgekehrt (De partib. anim., III, 2). — Daher denn auch ſeine richtige Würdigung der Endurſachen.

Kapitel 27.

Vom Inſtinkt und Kunſttrieb.

Es iſt als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endurſachen und der dadurch herbeigeführten bewundrungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organiſchen Produktionen, dem Forſcher einen erläuternden Kommentar an die Hand geben wollen, in den Kunſttrieben der Thiere. Denn dieſe zeigen uns aufs Deutlichſte, daß Weſen mit der größten Entſchiedenheit und Beſtimmtheit auf einen Zweck hinarbeiten können, den ſie nicht erkennen, ja, von dem [391] ſie keine Vorſtellung haben. Ein ſolcher nämlich iſt das Vogelneſt, die Spinnenwebe, die Ameiſenlöwengrube, der ſo künſtliche Bienenſtock, der wundervolle Termitenbau u. ſ. w., wenigſtens für diejenigen thieriſchen Individuen, welche dergleichen zum erſten Mal ausführen; da weder die Geſtalt des zu vollendenden Werks, noch der Nutzen deſſelben ihnen bekannt ſeyn kann. Gerade ſo aber wirkt auch die *organiſirende Natur*; weshalb ich, im vorigen Kapitel, von der Endurſache die paradoxe Erklärung gab, daß ſie ein Motiv ſei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunſttriebe das darin Thätige augenſcheinlich und eingeſtändlich der *Wille* iſt; ſo iſt er es wahrlich auch im Wirken der organiſirenden Natur.

Man könnte ſagen: der Wille thieriſcher Weſen wird auf zwei verſchiedene Weiſen in Bewegung geſetzt: entweder durch Motivation, oder durch Inſtinkt; alſo von außen, oder von innen; durch einen äußern Anlaß, oder durch einen innern Trieb: jener iſt erklärlich, weil er außen vorliegt, dieſer unerklärlich, weil bloß innerlich. Allein, näher betrachtet, iſt der Gegenſatz zwiſchen Beiden nicht ſo ſcharf, ja, er läuft im Grunde auf einen Unterſchied des Grades zurück. Das Motiv nämlich wirkt ebenfalls nur unter Vorausſetzung eines innern Triebes, d. h. einer beſtimmten Beſchaffenheit des Willens, welche man den *Charakter* deſſelben nennt: dieſem giebt das jedesmalige Motiv nur eine entſchiedene Richtung, — individualiſirt ihn, für den konkreten Fall. Eben ſo der Inſtinkt, obwohl ein entſchiedener Trieb des Willens, wirkt nicht, wie eine Springfeder, durchaus nur von innen; ſondern auch er wartet auf einen dazu nothwendig erforderten äußern Umſtand, welcher wenigſtens den Zeitpunkt ſeiner Aeußerung beſtimmt: dergleichen iſt für den Zugvogel die Jahreszeit; für den ſein Neſt bauenden Vogel die geſchehene Befruchtung und das ihm vorkommende Material zum Neſt; für die Biene iſt es, zu Anfang des Baues, der Korb, oder der hohle Baum, und zu den folgenden Verrichtungen viele einzeln eintretende Umſtände; für die Spinne iſt es ein wohlgeeigneter Winkel; für die Raupe das paſſende Blatt; für das eierlegende Inſekt der meiſtens ſehr ſpeciell beſtimmte, oft ſeltſame Ort, wo die auskriechenden Larven ſogleich ihre Nahrung finden werden, u. ſ. f. [392] Hieraus folgt, daß bei den Werken der Kunſttriebe zunächſt der Inſtinkt, untergeordnet jedoch auch der Intellekt dieſer Thiere thätig iſt: der Inſtinkt nämlich giebt das Allgemeine, die Regel; der Intellekt das Beſondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorſteht, bei welchem daher die Arbeit dieſer Thiere offenbar ſich den jedesmaligen Umſtänden anpaßt. Nach dieſem Allem iſt der Unterſchied des Inſtinkts vom bloßen Charakter ſo feſt zu ſtellen, daß jener ein Charakter* iſt, der nur durch ein *ganz ſpeciell beſtimmtes* Motiv in Bewegung geſetzt wird, weshalb die daraus hervorgehende Handlung allemal ganz gleichartig ausfällt; während der Charakter, wie ihn jede Thierſpecies und jedes menſchliche Individuum hat, zwar ebenfalls eine bleibende und unveränderliche Willensbeſchaffenheit iſt, welche jedoch durch ſehr verſchiedene Motive in Bewegung geſetzt werden kann und ſich dieſen anpaßt, weshalb die daraus hervorgehende Handlung, ihrer materiellen Beſchaffenheit nach, ſehr verſchieden ausfallen kann, jedoch allemal den Stämpel des ſelben Charakters tragen, daher dieſen ausdrücken und an den Tag legen wird, für deſſen Erkenntniß mithin die materielle Beſchaffenheit der Handlung, in der er hervortritt, im Weſentlichen gleichgültig iſt: man könnte demnach den *Inſtinkt* erklären als einen über alle Maaßen *einſeitigen* und *ſtreng deter-*

minirten Charakter. Aus dieſer Darſtellung folgt, daß das Beſtimmtwerden durch bloße Motivation ſchon eine gewiſſe Weite der Erkenntnißſphäre, mithin einen vollkommener entwickelten Intellekt vorausſetzt; daher es den obern Thieren, ganz vorzüglich aber dem Menſchen, eigen iſt; während das Beſtimmtwerden durch Inſtinkt nur ſo viel Intellekt erfordert, wie nöthig iſt, das ganz ſpeciell beſtimmte eine Motiv, welches allein und ausſchließlich Anlaß zur Aeußerung des Inſtinkts wird, wahrzunehmen; weshalb es bei einer äußerſt beſchränkten Erkenntnißſphäre und daher eben, in der Regel und im höchſten Grade, nur bei den Thieren der untern Klaſſen, namentlich den Inſekten, Statt findet. Da demnach die Handlungen dieſer Thiere nur einer äußerſt einfachen und geringen Motivation von außen bedürfen, iſt das Medium dieſer, alſo der Intellekt oder das Gehirn, bei ihnen auch nur ſchwach entwickelt, und ihre äußern Handlungen ſtehn großentheils unter der ſelben Leitung mit den innern, auf bloße Reize vor ſich gehenden, phyſiologiſchen Funktionen, alſo dem Ganglienſyſtem. Dieſes iſt daher bei ihnen überwiegend entwickelt: ihr Haupt-Nervenſtamm läuft, in Geſtalt zweier Stränge, die bei jedem Gliede des Leibes ein Ganglion, welches dem Gehirn an Größe oft nur wenig nachſteht, bilden, unter dem Bauche hin, und iſt, nach Cuvier, ein Analogon nicht ſowohl des Rückenmarks, als des großen ſympathiſchen Nerven. Dieſem Allen gemäß ſtehn Inſtinkt und Leitung durch bloße Motivation in einem gewiſſen Antagonismus, in Folge deſſen jener ſein Maximum bei den Inſekten, dieſe ihres beim Menſchen hat und zwiſchen Beiden die Aktuirung der übrigen Thiere liegt, mannigfaltig abgeſtuft, je nachdem bei jedem das Cerebral- oder das Ganglienſyſtem überwiegend entwickelt iſt. Eben weil das inſtinktive Thun und die Kunſtverrichtungen der Inſekten hauptſächlich vom Ganglienſyſtem aus geleitet werden, geräth man, wenn man dieſelben als allein vom Gehirn ausgehend betrachtet und demgemäß erklären will, auf Ungereimtheiten, indem man alsdann einen falſchen Schlüſſel anlegt. Der ſelbe Umſtand giebt aber ihrem Thun eine bedeutſame Aehnlichkeit mit dem der Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, daß, ſtatt des Gehirns, der ſympathiſche Nerv die Leitung auch der äußern Aktionen übernommen hat: die Inſekten

ſind demnach gewiſſermaaßen natürliche Somnambulen. Dinge, denen man geradezu nicht beikommen kann, muß man ſich durch eine Analogie faßlich machen: die ſoeben berührte wird dies in hohem Grade leiſten, wenn wir dabei zu Hülfe nehmen, daß in Kieſers Tellurismus (Bd. 2, S. 250) ein Fall erwähnt wird, „wo der Befehl des Magnetiſeurs an die Somnambule, im wachenden Zuſtande eine beſtimmte Handlung vorzunehmen, von ihr, als ſie erwacht war, ausgeführt ward, ohne daß ſie ſich des Befehls klar erinnerte". Ihr war alſo, als müßte ſie jene Handlung verrichten, ohne daß ſie recht wußte warum. Gewiß hat dies die größte Aehnlichkeit mit Dem, was bei den Kunſttrieben in den Inſekten vorgeht: der jungen Spinne iſt, als müßte ſie ihr Netz weben, obgleich ſie den Zweck deſſelben nicht kennt, noch verſteht. Auch werden wir dabei an das Dämonion des Sokrates erinnert, vermöge deſſen er das Gefühl hatte, daß er eine ihm zugemuthete, oder nahe gelegte Handlung unterlaſſen müſſe, [394] ohne daß er wußte warum: — denn ſein prophetiſcher Traum darüber war vergeſſen. Dieſem analoge, ganz wohl konſtatirte Fälle haben wir aus unſern Tagen; daher ich dieſelben nur kurz in Erinnerung bringe. Einer hatte ſeinen Platz auf einem Schiffe ackordirt: als aber dieſes abſegeln ſollte, wollte er, ohne ſich eines Grundes bewußt zu ſeyn, ſchlechterdings nicht an Bord: es gieng unter. Ein Anderer geht, mit Gefährten, nach einem Pulverthurm: in deſſen Nähe angelangt will er durchaus nicht weiter, ſondern kehrt, von Angſt ergriffen, ſchleunig um, ohne zu wiſſen warum: der Thurm flog auf. Ein Dritter, auf dem Ocean, fühlt ſich eines Abends, ohne allen Grund, bewogen, ſich nicht auszuziehn, ſondern legt ſich in Kleidern und Stiefeln, ſogar mit der Brille, auf das Bett: in der Nacht geräth das Schiff in Brand, und er iſt unter den Wenigen, die ſich im Boote retten. Alles Dieſes beruht auf der dumpfen Nachwirkung vergeſſener fatidiker Träume und giebt uns den Schlüſſel zu einem analogiſchen Verſtändniß des Inſtinkts und der Kunſttriebe.

Andererſeits werfen, wie geſagt, die Kunſttriebe der Inſekten viel Licht zurück auf das Wirken des erkenntnißloſen Willens im innern Getriebe des Organismus und bei der Bildung deſſelben. Denn ganz ungezwungen kann man im Ameiſenhaufen oder im Bienenſtock das Abbild eines auseinandergelegten und an das

Licht der Erkenntniß gezogenen Organismus erblicken. In diesem Sinne sagt Burdach (Physiologie, Bd. 2, S. 22): „Die Bildung und Geburt der Eier kommt der Königin, die Einsaat und Sorge für die Ausbildung den Arbeiterinnen zu: in jener ist der Eierstock, in diesen der Uterus gleichsam zum Individuum geworden." Wie im thierischen Organismus, so in der Insektengesellschaft ist die vita propria jedes Theiles dem Leben des Ganzen untergeordnet, und die Sorge für das Ganze geht der für die eigene Existenz vor; ja, diese wird nur bedingt gewollt, jenes unbedingt: daher werden sogar die Einzelnen dem Ganzen gelegentlich geopfert; wie wir ein Glied abnehmen lassen, um den ganzen Leib zu retten. So, z. B., wenn dem Zuge der Ameisen der Weg durch Wasser gesperrt ist, werfen sich die vordersten kühn hinein, bis ihre Leichen sich zu einem Damm für die nachfolgenden gehäuft haben. Die Drohnen, wann unnütz geworden, werden erstochen. Zwei Königinnen im Stock werden umringt und müssen mit einander kämpfen, bis eine von ihnen [395] das Leben läßt. Die Ameisenmutter, nachdem das Befruchtungsgeschäft vorüber ist, beißt sich selbst die Flügel ab, die bei ihrem nunmehrigen Verpflegungsgeschäft einer neu zu gründenden Familie, unter der Erde, nur hinderlich seyn würden. (Kirby and Spence, Vol. 1.) Wie die Leber nichts weiter will, als Galle absondern, zum Dienste der Verdauung, ja, bloß dieses Zweckes halber selbst daseyn will, und eben so jeder andere Theil; so will auch die Arbeitsbiene weiter nichts, als Honig sammeln, Wachs absondern und Zellen bauen, für die Brut der Königin; die Drohne weiter nichts, als befruchten; die Königin nichts, als Eier legen: alle Theile also arbeiten bloß für den Bestand des Ganzen, als welches allein der unbedingte Zweck ist; gerade wie die Theile des Organismus. Der Unterschied ist bloß, daß im Organismus der Wille völlig blind wirkt, in seiner Ursprünglichkeit; in der Insektengesellschaft hingegen die Sache schon am Lichte der Erkenntniß vor sich geht, welcher jedoch nur in den Zufälligkeiten des Details eine entschiedene Mitwirkung und selbst einige Wahl überlassen ist, als wo sie aushilft und das Auszuführende den Umständen anpaßt. Den Zweck im Ganzen aber wollen die Insekten, ohne ihn zu erkennen; eben wie die nach Endursachen wirkende organische Natur: auch ist nicht die Wahl

der Mittel im Ganzen, sondern bloß die nähere Anordnung derselben im Einzelnen, ihrer Erkenntniß überlassen. Daher aber eben ist ihr Handeln keineswegs maschinenmäßig; was am deutlichsten sichtbar wird, wenn man ihrem Treiben Hindernisse in den Weg legt. Z. B. die Raupe spinnt sich in Blätter, ohne Kenntniß des Zweckes; aber zerstört man das Gespinst, so flickt sie es geschickt aus. Die Bienen passen ihren Bau schon Anfangs den vorgefundenen Umständen an, und eingetretenen Unfällen, wie absichtlichen Zerstörungen, helfen sie auf das für den besondern Fall Zweckmäßigste ab. (Kirby and Spence, Introd. to entomol. — Huber, Des abeilles.) Dergleichen erregt unsere Bewunderung; weil die Wahrnehmung der Umstände und das Anpassen an dieselben offenbar Sache der Erkenntniß ist; während wir die künstlichste Vorsorge für das kommende Geschlecht und die ferne Zukunft ihnen ein für alle Mal zutrauen, wohl wissend, daß sie hierin nicht von der Erkenntniß geleitet werden: [396] denn eine von dieser ausgehende Vorsorge der Art verlangt eine bis zur Vernunft gesteigerte Gehirntätigkeit. Hingegen dem Modificiren und Anordnen des Einzelnen, gemäß den vorliegenden oder eintretenden Umständen, ist selbst der Intellekt der untern Thiere gewachsen; weil er, vom Instinkt geleitet, nur die Lücken, welche dieser läßt, auszufüllen hat. So sehn wir die Ameisen ihre Larven wegschleppen, sobald der Ort zu feucht, und wieder, sobald er zu dürre wird: den Zweck kennen sie nicht, sind also darin nicht von der Erkenntniß geleitet; aber die Wahl des Zeitpunkts, wo der Ort nicht mehr den Larven dienlich ist, wie auch die eines andern Orts, wohin sie dieselben jetzt bringen, bleibt ihrer Erkenntniß überlassen. — Hier will ich noch eine Thatsache erwähnen, die mir Jemand mündlich aus eigener Erfahrung mitgetheilt hat; wiewohl ich seitdem finde, daß Burdach sie nach Gleditsch anführt. Jener hatte, um den Todtengräber (Necrophorus vespillo) zu prüfen, einen auf der Erde liegenden todten Frosch an einen Faden gebunden, welcher am obern Ende einer schräg im Boden steckenden Ruthe befestigt war: nachdem nun einige Todtengräber, ihrer Sitte gemäß, den Frosch untergraben hatten, konnte dieser nicht, wie sie erwarteten, in den Boden sinken: nach vielem verlegenen Hin- und Herlaufen untergruben sie auch die Ruthe. — Dieser dem Instinkt geleisteten Nachhülfe

und jenem Ausbeſſern der Werke des Kunſttriebes finden wir, im Organismus, die Heilkraft der Natur analog, als welche nicht nur Wunden vernarbt, ſelbſt Knochen- und Nerven-Maſſe dabei erſetzend, ſondern auch, wenn, durch Verluſt eines Ader- oder Nerven-Zweiges eine Verbindung unterbrochen iſt, eine neue eröffnet, mittelſt Vergrößerung anderer Adern oder Nerven, ja vielleicht gar durch Hervortreibung neuer Zweige; welche ferner für einen erkrankten Theil, oder Funktion, eine andere vikariren läßt; beim Verluſt eines Auges das andere ſchärft, und beim Verluſt eines Sinnes alle übrigen; welche ſogar eine an ſich tödtliche Darmwunde bisweilen durch Anwachſen des Mesenterii oder Peritonaei ſchließt; kurz, auf das Sinnreichſte jedem Schaden und jeder Störung zu begegnen ſucht. Iſt hingegen der Schaden durchaus unheilbar, ſo eilt ſie den Tod zu beſchleunigen, und zwar um ſo mehr, je höherer Art, alſo je empfindlicher der Organismus iſt. Sogar dies hat ſein Analogon im Inſtinkt der Inſekten: die Weſpen nämlich, welche, den ganzen Sommer [397] hindurch, ihre Larven, mit großer Mühe und Arbeit, vom Ertrag ihrer Räubereien aufgefüttert haben, nun aber, im Oktober, die letzte Generation derſelben dem Hungertode entgegengehn ſehn, erſtechen dieſe. (Kirby and Spence, Vol. 1, p. 374.) Ja, noch ſeltſamere und ſpeciellere Analogien laſſen ſich auffinden, z. B. dieſe: wenn die weibliche Hummel (apis terrestris, bombylius) Eier legt, ergreift die Arbeitshummeln ein Drang, die Eier zu verſchlingen, welcher ſechs bis acht Stunden anhält und befriedigt wird, wenn nicht die Mutter ſie abwehrt und die Eier ſorgſam bewacht. Nach dieſer Zeit aber zeigen die Arbeitshummeln durchaus keine Luſt, die Eier, ſelbſt wenn ihnen dargeboten, zu freſſen; vielmehr werden ſie jetzt die eifrigen Pfleger und Ernährer der auskriechenden Larven. Dies läßt ſich ungezwungen auslegen als ein Analogon der Kinderkrankheiten, namentlich des Zahnens, als bei welchem gerade die künftigen Ernährer des Organismus einen Angriff auf denſelben thun, der ſo häufig ihm das Leben koſtet. — Die Betrachtung aller dieſer Analogien zwiſchen dem organiſchen Leben und dem Inſtinkt, nebſt Kunſttrieb der unteren Thiere, dient, die Ueberzeugung, daß dem Einen wie dem Andern der Wille zum Grunde liegt, immer mehr zu befeſtigen, indem ſie die untergeordnete, bald mehr, bald weniger

beſchränkte, bald ganz wegfallende Rolle der Erkenntniß, beim Wirken deſſelben, auch hier nachweiſt.

Aber noch in einer andern Rückſicht erläutern die Inſtinkte und die thieriſche Organiſation ſich wechſelſeitig: nämlich durch die in Beiden hervortretende Anticipation des Zukünftigen. Mittelſt der Inſtinkte und Kunſttriebe ſorgen die Thiere für die Befriedigung ſolcher Bedürfniſſe, die ſie noch nicht fühlen, ja, nicht nur der eigenen, ſondern ſogar der ihrer künftigen Brut: ſie arbeiten alſo auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin: dies geht, wie ich im „Willen in der Natur", S. 45 (zweite Auflage) am Beiſpiel des Bombyx erläutert habe, ſo weit, daß ſie die Feinde ihrer künftigen Eier ſchon zum voraus verfolgen und tödten. Eben ſo nun ſehn wir in der ganzen Korporiſation eines Thieres ſeine künftigen Bedürfniſſe, ſeine einſtigen Zwecke, durch die organiſchen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung anticipirt; woraus denn jene vollkommene [398] Angemeſſenheit des Baues jedes Thieres zu ſeiner Lebensweiſe, jene Ausrüſtung deſſelben mit den ihm nöthigen Waffen zum Angriff ſeiner Beute und zur Abwehr ſeiner Feinde, und jene Berechnung ſeiner ganzen Geſtalt auf das Element und die Umgebung, in welcher es als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht, welche ich in der Schrift über den Willen in der Natur, unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie", ausführlich geſchildert habe. — Alle dieſe ſowohl im Inſtinkt, als in der Organiſation der Thiere hervortretenden Anticipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntniß a priori bringen, wenn denſelben überhaupt eine Erkenntniß zum Grunde läge. Allein dies iſt, wie gezeigt, nicht der Fall: ihr Urſprung liegt tiefer, als das Gebiet der Erkenntniß, nämlich im Willen als dem Dinge an ſich, der als ſolcher auch von den Formen der Erkenntniß frei bleibt; daher in Hinſicht auf ihn die Zeit keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm ſo nahe liegt, wie das Gegenwärtige.

Kapitel 28*).

Charakteriſtik des Willens zum Leben.

Unſer zweites Buch ſchließt mit der Frage nach dem Ziel und Zweck jenes Willens, der ſich als das Weſen an ſich aller Dinge der Welt ergeben hatte. Die dort im Allgemeinen gegebene Beantwortung derſelben zu ergänzen, dienen die folgenden Betrachtungen, indem ſie den Charakter jenes Willens überhaupt darlegen.

Eine ſolche Charakteriſtik iſt darum möglich, weil wir als das innere Weſen der Welt etwas durchaus Wirkliches und empiriſch Gegebenes erkannt haben. Hingegen ſchon die Benennung „Weltſeele", wodurch Manche jenes innere Weſen bezeichnet haben, giebt ſtatt deſſelben ein bloßes ens rationis: denn „Seele" beſagt eine individuelle Einheit des Bewußtſeyns, die offenbar jenem Weſen nicht zukommt, und überhaupt iſt der Begriff „Seele", weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animaliſchen Organismus hypoſtaſirt, nicht zu rechtfertigen, alſo nicht zu gebrauchen. Das Wort ſollte nie anders als in tropiſcher Bedeutung angewendet werden: denn es iſt keineswegs ſo unverfänglich, wie ψυχη oder anima, als welche Athem bedeuten. — [399]

Noch viel unpaſſender jedoch iſt die Ausdrucksweiſe der ſogenannten Pantheiſten, deren ganze Philoſophie hauptſächlich darin beſteht, daß ſie das innere, ihnen unbekannte Weſen der Welt „Gott" betiteln; womit ſie ſogar viel geleiſtet zu haben meinen. Danach wäre denn die Welt eine Theophanie. Man ſehe ſie doch nur ein Mal darauf an, dieſe Welt beſtändig bedürftiger Weſen, die bloß dadurch, daß ſie einander auffreſſen, eine Zeitlang beſtehn, ihr Daſeyn unter Angſt und Noth durchbringen und oft entſetzliche Quaalen erdulden, bis ſie endlich dem Tode in die Arme ſtürzen: wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Ariſtoteles Recht geben, wenn er ſagt: ἡ φυσις δαιμονια, αλλ' ου θεια εστι (natura daemonia est, non divina); de divinat., c. 2, p. 463; ja, er wird geſtehn müſſen, daß einen Gott, der

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf § 29 des erſten Bandes.

ſich hätte beigehn laſſen, ſich in eine ſolche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte. — Ich weiß es wohl, die vorgeblichen Philoſophen dieſes Jahrhunderts thun es dem Spinoza nach und halten ſich hiedurch gerechtfertigt. Allein Spinoza hatte beſondere Gründe, ſeine alleinige Subſtanz ſo zu benennen, um nämlich wenigſtens das Wort, wenn auch nicht die Sache, zu retten. Giordano Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen waren noch in friſchem Andenken: auch Dieſe nämlich waren jenem Gotte geopfert worden, für deſſen Ehre, ohne allen Vergleich, mehr Menſchenopfer geblutet haben, als auf den Altären aller heidniſchen Götter beider Hemiſphären zuſammengenommen. Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt; ſo iſt es gerade nur ſo, wie wenn Rouſſeau, im Contrat social, ſtets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet: auch könnte man es damit vergleichen, daß einſt ein Fürſt, welcher beabſichtigte, in ſeinem Lande den Adel abzuſchaffen, auf den Gedanken kam, um Keinem das Seine zu nehmen, alle ſeine Unterthanen zu adeln. Jene Weiſen unſerer [400] Tage haben freilich für die in Rede ſtehende Benennung noch einen andern Grund, der aber um nichts triftiger iſt. Sie alle nämlich gehn, bei ihrem Philoſophiren, nicht von der Welt, oder unſerm Bewußtſeyn von dieſer aus, ſondern von Gott, als einem Gegebenen und Bekannten: er iſt nicht ihr quaesitum, ſondern ihr datum. Wären ſie Knaben, ſo würde ich ihnen darthun, daß dies eine petitio principii iſt: jedoch ſie wiſſen es, ſo gut wie ich. Allein nachdem Kant bewieſen hat, daß der Weg des frühern, redlich verfahrenden Dogmatismus, von der Welt zu einem Gott, doch nicht dahin führe; — da meinen nun dieſe Herren, ſie hätten einen feinen Ausweg gefunden und machten es pfiffig. Der Leſer ſpäterer Zeit verzeihe, daß ich ihn von Leuten unterhalte, die er nicht kennt.

Jeder Blick auf die Welt, welche zu erklären die Aufgabe des Philoſophen iſt, beſtätigt und bezeugt, daß Wille zum Leben, weit entfernt eine beliebige Hypoſtaſe, oder gar ein leeres Wort zu ſeyn, der allein wahre Ausdruck ihres innerſten Weſens iſt. Alles drängt und treibt zum Daſeyn, wo möglich zum organiſchen, d. i. zum Leben, und danach zur möglichſten Steigerung deſſelben: an der thieriſchen Natur wird es dann

augenscheinlich, daß Wille zum Leben der Grundton ihres Wesens, die einzige unwandelbare und unbedingte Eigenschaft desselben ist. Man betrachte diesen universellen Lebensdrang, man sehe die unendliche Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Ueppigkeit, mit welcher der Wille zum Leben, unter Millionen Formen, überall und jeden Augenblick, mittelst Befruchtungen und Keimen, ja, wo diese mangeln, mittelst generatio aequivoca, sich ungestüm ins Daseyn drängt, jede Gelegenheit ergreifend, jeden lebensfähigen Stoff begierig an sich reißend: und dann wieder werfe man einen Blick auf den entsetzlichen Allarm und wilden Aufruhr desselben, wann er in irgend einer einzelnen Erscheinung aus dem Daseyn weichen soll; zumal wo dieses bei deutlichem Bewußtseyn eintritt. Da ist es nicht anders, als ob in dieser einzigen Erscheinung die ganze Welt auf immer vernichtet werden sollte, und das ganze Wesen eines so bedrohten Lebenden verwandelt sich sofort in das verzweifelteste Sträuben und Wehren gegen den Tod. Man sehe z. B. die unglaubliche Angst eines Menschen in Lebensgefahr, die schnelle und so ernstliche Theilnahme jedes Zeugen derselben und den gränzenlosen Jubel nach der Rettung. Man sehe das starre Entsetzen, mit welchem [401] ein Todesurtheil vernommen wird, das tiefe Grausen, mit welchem wir die Anstalten zu dessen Vollziehung erblicken, und das herzzerreißende Mitleid, welches uns bei dieser selbst ergreift. Da sollte man glauben, daß es sich um etwas ganz Anderes handelte, als bloß um einige Jahre weniger einer leeren, traurigen, durch Plagen jeder Art verbitterten und stets ungewissen Existenz; vielmehr müßte man denken, daß Wunder was daran gelegen sei, ob Einer etliche Jahre früher dahin gelangt, wo er, nach einer ephemeren Existenz, Billionen Jahre zu seyn hat. — An solchen Erscheinungen also wird sichtbar, daß ich mit Recht als das nicht weiter Erklärliche, sondern jeder Erklärung zum Grunde zu Legende, den Willen zum Leben gesetzt habe, und daß dieser, weit entfernt, wie das Absolutum, das Unendliche, die Idee und ähnliche Ausdrücke mehr, ein leerer Wortschall zu seyn, das Allerrealste ist, was wir kennen, ja, der Kern der Realität selbst.

Wenn wir nun aber, von dieser aus unserm Innern geschöpften Interpretation einstweilen abstrahirend, uns der Natur

fremd gegenüberstellen, um sie objektiv zu erfassen; so finden wir, daß sie, von der Stufe des organischen Lebens an, nur eine Absicht hat: die der Erhaltung aller Gattungen. Auf diese arbeitet sie hin, durch die unermeßliche Ueberzahl von Keimen, durch die dringende Heftigkeit des Geschlechtstriebes, durch dessen Bereitwilligkeit sich allen Umständen und Gelegenheiten anzupassen, bis zur Bastarderzeugung, und durch die instinktive Mutterliebe, deren Stärke so groß ist, daß sie, in vielen Thierarten, die Selbstliebe überwiegt, so daß die Mutter ihr Leben opfert, um das des Jungen zu retten. Das Individuum hingegen hat für die Natur nur einen indirekten Werth, nämlich nur sofern es das Mittel ist, die Gattung zu erhalten. Außerdem ist ihr sein Daseyn gleichgültig, ja, sie selbst führt es dem Untergang entgegen, sobald es aufhört zu jenem Zwecke tauglich zu seyn. Wozu das Individuum dasei, wäre also deutlich: aber wozu die Gattung selbst? dies ist eine Frage, auf welche die bloß objektiv betrachtete Natur die Antwort schuldig bleibt. Denn vergeblich sucht man, bei ihrem Anblick, von diesem rastlosen [402] Treiben, diesem ungestümen Drängen ins Daseyn, dieser ängstlichen Sorgfalt für die Erhaltung der Gattungen, einen Zweck zu entdecken. Die Kräfte und die Zeit der Individuen gehn auf in der Anstrengung für ihren und ihrer Jungen Unterhalt, und reichen nur knapp, bisweilen selbst gar nicht dazu aus. Wenn aber auch hier und da ein Mal ein Ueberschuß von Kraft und dadurch von Wohlbehagen — bei der einen vernünftigen Gattung, auch wohl von Erkenntniß — bleibt; so ist dies viel zu unbedeutend, um für den Zweck jenes ganzen Treibens der Natur gelten zu können. — Die ganze Sache so rein objektiv und sogar fremd ins Auge gefaßt, sieht es gerade aus, als ob der Natur bloß daran gelegen wäre, daß von allen ihren (Platonischen) Ideen, d. i. permanenten Formen, keine verloren gehn möge: danach hätte sie in der glücklichen Erfindung und Aneinanderfügung dieser Ideen (zu der die drei vorhergegangenen Thierbevölkerungen der Erdoberfläche die Vorübung gewesen) sich selber so gänzlich genug gethan, daß jetzt ihre einzige Besorgniß wäre, es könne irgend einer dieser schönen Einfälle verloren gehn, d. i. irgend eine jener Formen könne aus der Zeit und Kausalreihe verschwinden. Denn die Individuen sind flüchtig, wie das Wasser

im Bach, die Ideen hingegen beharrend, wie dessen Strudel: nur das Versiegen des Wassers würde auch sie vernichten. — Bei dieser räthselhaften Ansicht müßten wir stehn bleiben, wenn die Natur uns allein von außen, also bloß objektiv gegeben wäre, und wir sie, wie sie von der Erkenntniß aufgefaßt wird, auch als aus der Erkenntniß, d. i. im Gebiete der Vorstellung, entsprungen annehmen und demnach, bei ihrer Enträthselung, auf diesem Gebiete uns halten müßten. Allein es verhält sich anders, und allerdings ist uns ein Blick ins Innere der Natur gestattet; sofern nämlich dieses nichts Anderes, als unser eigenes Innere ist, woselbst gerade die Natur, auf der höchsten Stufe, zu welcher ihr Treiben sich hinaufarbeiten konnte, angekommen, nun vom Lichte der Erkenntniß, im Selbstbewußtseyn, unmittelbar getroffen wird. Hier zeigt sich uns der Wille, als ein von der Vorstellung, in der die Natur, zu allen ihren Ideen entfaltet, dastand, toto genere Verschiedenes, und giebt uns jetzt, mit Einem Schlage, den Aufschluß, der auf dem bloß objektiven Wege der Vorstellung nie zu finden war. Das Subjektive [403] also giebt hier den Schlüssel zur Auslegung des Objektiven.

Um den oben, zur Charakteristik dieses Subjektiven, oder des Willens, dargelegten, überschwänglich starken Hang aller Thiere und Menschen, das Leben zu erhalten und möglichst lange fortzusetzen, als ein Ursprüngliches und Unbedingtes zu erkennen, ist noch erfordert, daß wir uns deutlich machen, daß derselbe keineswegs das Resultat irgend einer objektiven Erkenntniß vom Werthe des Lebens, sondern von aller Erkenntniß unabhängig sei; oder, mit andern Worten, daß jene Wesen nicht als von vorne gezogen, sondern als von hinten getrieben sich darstellen.

Wenn man, in dieser Absicht, zuvörderst die unabsehbare Reihe der Thiere mustert, die endlose Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten betrachtet, wie sie, nach Element und Lebensweise, stets anders modificirt sich darstellen, dabei zugleich die unerreichbare und in jedem Individuo gleich vollkommen ausgeführte Künstlichkeit des Baues und Getriebes derselben erwägt, und endlich den unglaublichen Aufwand von Kraft, Gewandtheit, Klugheit und Thätigkeit, den jedes Thier, sein Leben hindurch, unaufhörlich zu machen hat, in Betrachtung nimmt; wenn man, näher darauf eingehend, z. B. die rastlose Emsigkeit kleiner, armsäliger

Ameisen, die wundervolle und künstliche Arbeitsamkeit der Bienen sich vor Augen stellt, oder zusieht, wie ein einzelner Todtengräber (Necrophorus Vespillo) einen Maulwurf von vierzig Mal seine eigene Größe in zwei Tagen begräbt, um seine Eier hineinzulegen und der künftigen Brut Nahrung zu sichern (Gleditsch, Physik. Bot. Oekon. Abhandl. III, 220), hiebei sich vergegenwärtigend, wie überhaupt das Leben der meisten Insekten nichts als eine rastlose Arbeit ist, um Nahrung und Aufenthalt für die aus ihren Eiern künftig erstehende Brut vorzubereiten, welche dann, nachdem sie die Nahrung verzehrt und sich verpuppt hat, ins Leben tritt, bloß um die selbe Arbeit von vorne wieder anzufangen; dann auch, wie, dem ähnlich, das Leben der Vögel größtentheils hingeht mit ihrer weiten und mühsamen Wanderung, dann mit dem Bau des Nestes und Zuschleppen der Nahrung für die Brut, welche selbst, im folgenden Jahre, die nämliche Rolle zu spielen hat, und so Alles stets für die Zukunft arbeitet, welche nachher Bankrott macht; — da kann man nicht [404] umhin, sich umzusehn nach dem Lohn für alle diese Kunst und Mühe, nach dem Zweck, welchen vor Augen habend die Thiere so rastlos streben, kurzum zu fragen: Was kommt dabei heraus? Was wird erreicht durch das thierische Daseyn, welches so unübersehbare Anstalten erfordert? — Und da ist nun nichts aufzuweisen, als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem thierischen Individuo, zwischen seiner endlosen Noth und Anstrengung, dann und wann zu Theil wird. Wenn man Beides, die unbeschreibliche Künstlichkeit der Anstalten, den unsäglichen Reichthum der Mittel, und die Dürftigkeit des dadurch Bezweckten und Erlangten neben einander hält; so dringt sich die Einsicht auf, daß das Leben ein Geschäft ist, dessen Ertrag bei Weitem nicht die Kosten deckt. Am augenfälligsten wird Dies an manchen Thieren von besonders einfacher Lebensweise. Man betrachte z. B. den Maulwurf, diesen unermüdlichen Arbeiter. Mit seinen übermäßigen Schaufelpfoten angestrengt zu graben, — ist die Beschäftigung seines ganzen Lebens: bleibende Nacht umgiebt ihn: seine embryonischen Augen hat er bloß, um das Licht zu fliehen. Er allein ist ein wahres animal nocturnum; nicht Katzen, Eulen und Fledermäuse, die bei Nacht sehn. Was aber

nun erlangt er durch dieſen mühevollen und freudenleeren Lebenslauf? Futter und Begattung: alſo nur die Mittel, die ſelbe traurige Bahn fortzuſetzen und wieder anzufangen, im neuen Individuo. An ſolchen Beiſpielen wird es deutlich, daß zwiſchen den Mühen und Plagen des Lebens und dem Ertrag oder Gewinn deſſelben kein Verhältniß iſt. Dem Leben der ſehenden Thiere giebt das Bewußtſeyn der anſchaulichen Welt, obwohl es bei ihnen durchaus ſubjektiv und auf die Einwirkung der Motive beſchränkt iſt, doch einen Schein von objektivem Werth des Daſeyns. Aber der blinde Maulwurf, mit ſeiner ſo vollkommenen Organiſation und ſeiner raſtloſen Thätigkeit, auf den Wechſel von Inſektenlarven und Hungern beſchränkt, macht die Unangemeſſenheit der Mittel zum Zweck augenſcheinlich. — In dieſer Hinſicht iſt auch die Betrachtung der ſich ſelber überlaſſenen Thierwelt, in menſchenleeren Ländern, beſonders belehrend. Ein ſchönes Bild einer ſolchen und der Leiden, welche ihr, ohne Zuthun des Menſchen, die Natur ſelbſt bereitet, giebt Humboldt in ſeinen [405] „Anſichten der Natur", zweite Auflage, S. 30 fg.: auch unterläßt er nicht, S. 44, auf das analoge Leiden des mit ſich ſelbſt allezeit und überall entzweiten Menſchengeſchlechts einen Blick zu werfen. Jedoch wird am einfachen, leicht überſehbaren Leben der Thiere die Nichtigkeit und Vergeblichkeit des Strebens der ganzen Erſcheinung leichter faßlich. Die Mannigfaltigkeit der Organiſationen, die Künſtlichkeit der Mittel, wodurch jede ihrem Element und ihrem Raube angepaßt iſt, kontraſtirt hier deutlich mit dem Mangel irgend eines haltbaren Endzweckes; ſtatt deſſen ſich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuß, vieles und langes Leiden, beſtändiger Kampf, bellum omnium, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angſt, Geſchrei und Geheul darſtellt: und das geht ſo fort, in secula seculorum, oder bis ein Mal wieder die Rinde des Planeten bricht. Junghuhn erzählt, daß er auf Java ein unabſehbares Feld ganz mit Gerippen bedeckt erblickt und für ein Schlachtfeld gehalten habe: es waren jedoch lauter Gerippe großer, fünf Fuß langer, drei Fuß breiter und eben ſo hoher Schildkröten, welche, um ihre Eier zu legen, vom Meere aus, dieſes Weges gehn und dann von wilden Hunden (Canis rutilans) angepackt werden, die, mit vereinten Kräften

ſie auf den Rücken legen, ihnen den untern Harniſch, alſo die kleinen Schilder des Bauches, aufreißen und ſo ſie lebendig verzehren. Oft aber fällt alsdann über die Hunde ein Tiger her. Dieſer ganze Jammer nun wiederholt ſich tauſend und aber tauſend Mal, Jahr aus Jahr ein. Dazu werden alſo dieſe Schildkröten geboren. Für welche Verſchuldung müſſen ſie dieſe Quaal leiden? Wozu die ganze Gräuelſcene? Darauf iſt die alleinige Antwort: ſo objektivirt ſich der Wille zum Leben†).

†) Im Siècle, 10 Avril 1859, ſteht, ſehr ſchön beſchrieben, die Geſchichte eines Eichhörnchens, das von einer Schlange magiſch bis in ihren Rachen gezogen worden: „Un voyageur qui vient de parcourir plusieurs provinces de l'île de Java cite un exemple remarquable du pouvoir fascinateur des serpens. Le voyageur dont il est question commençait à gravir le Junjind, un des monts appelés par les Hollandais Pepergebergte. Après avoir pénétré dans une épaisse forêt, il aperçut sur les branches d'un kijatile un écureuil de Java à tête blanche, folâtrant avec la grâce et l'agilité qui distinguent cette charmante espèce de rongeurs. Un nid sphérique, formé de brins flexibles et de mousse, placé dans les parties les plus élèvées de l'arbre, à l'enfourchure de deux branches, et une cavité dans le tronc, semblaient les points de mire de ses yeux. A peine s'en était-il éloigné qu'il y revenait avec une ardeur extrême. On était dans le mois de juillet, et probablement l'écureuil avait en haut ses petits, et dans le bas le magasin à fruits. Bientôt il fut comme saisi d'effroi, ses mouvemens devinrent désordonnés, on eut dit qu'il cherchait toujours à mettre un obstacle entre lui et certaines parties de l'arbre: puis il se tapit et resta immobile entre deux branches. Le voyageur eut le sentiment d'un danger pour l'innocente bête; mais il ne pouvait deviner lequel. Il approcha, et un examen attentif lui fit découvrir dans un creux du tronc une couleuvre lien, dardant ses yeux fixes dans la direction de l'écureuil . . . Notre voyageur trembla pour le pauvre écureuil. — L'appareil destiné à la perception des sons est peu parfait chez les serpens et ils ne paraissent pas avoir l'ouïe très fine. La couleuvre était d'ailleurs si attentive à sa proie qu'elle ne semblait nullement remarquer la présence d'un homme. Notre voyageur, qui était armé, aurait donc pu venir en aide à l'infortuné rongeur en tuant le serpent. Mais la science l'emporta sur la pitié, et il voulut voir quelle issue aurait le drame. Le dénoûment fut tragique. L'écureuil ne tarda point à pousser un cri plaintif qui, pour tous ceux qui le connaissent, dénote le voisinage d'un serpent. Il avança un peu, essaya de reculer, revint encore en avant, tâcha de retourner en arrière, mais s'approcha toujours plus du reptile. La couleuvre, roulée en spirale, la tête au-dessus des anneaux, et immobile comme un morceau de bois,

Man betrachte ihn wohl und faſſe ihn auf, in allen ſeinen Objektivationen: dann wird man zum Verſtändniß ſeines Weſens und der Welt gelangen; nicht aber wenn man allgemeine Begriffe konſtruirt und daraus Kartenhäuſer baut. Die Auffaſſung des großen Schauſpiels der Objektivation des Willens zum Leben und die Charakteriſtik ſeines Weſens erfordert freilich etwas genauere Betrachtung und größere Ausführlichkeit, als die Abfertigung der Welt dadurch, daß man ihr den Titel Gott beilegt, oder, mit einer Niaiſerie, wie ſie nur das Deutſche Vaterland darbietet und zu genießen weiß, erklärt, es ſei die „Idee in ihrem [406] Andersſeyn", — woran die Pinſel meiner Zeit zwanzig Jahre hindurch ihr unſägliches Genügen gefunden haben. Freilich, nach dem Pantheismus oder Spinozismus, deſſen bloße Traveſtien jene Syſteme unſers Jahrhunderts ſind, haspelt das Alles ſich wirklich ohne Ende, die Ewigkeit hindurch ſo fort. Denn da iſt die Welt ein Gott, ens perfectissimum: d. h. es kann nichts Beſſeres geben, noch gedacht werden. Alſo bedarf es keiner Erlöſung daraus; folglich giebt es keine. Wozu aber die ganze Tragi-

ne le quitait pas du regard. L'écureuil, de branche en branche, et descendant toujours plus bas, arriva jusqu'à la partie nue du tronc. Alors le pauvre animal ne tenta même plus de fuir le danger. Attiré par une puissance invincible, et comme poussé par le vertige, il se précipita dans la gueule du serpent, qui s'ouvrit tout à coup démesurément pour le recevoir. Autant la couleuvre avait été inerte jusque là, autant elle devint active dès qu'elle fut en possession de sa proie. Déroulant ses anneaux et prenant sa course de bas en haut avec une agilité inconcevable, sa reptation la porta en un clin d'oeil au sommet de l'arbre, où elle alla sans doute digérer et dormir."

An dieſem Beiſpiel erſieht man, welcher Geiſt die Natur belebt, indem er ſich darin offenbart, und wie ſehr wahr der oben (S. 398) angeführte Ausſpruch des Ariſtoteles iſt. Dieſe Geſchichte iſt nicht bloß in magiſcher Hinſicht wichtig, ſondern auch als Argument zum Peſſimismus: daß ein Thier vom andern überfallen und gefreſſen wird, iſt ſchlimm, jedoch kann man ſich darüber beruhigen: aber daß ſo ein armes unſchuldiges Eichhorn, neben dem Neſte mit ſeinen Jungen ſitzend, gezwungen iſt, ſchrittweiſe, zögernd, mit ſich ſelbſt kämpfend und wehklagend dem weit offenen Rachen der Schlange entgegenzugehn und mit Bewußtſeyn ſich hineinzuſtürzen, — iſt ſo empörend und himmelſchreiend, daß man fühlt wie Recht Ariſtoteles hat zu ſagen: ἡ φυσις δαιμονια μεν εστι, οὐ δε θεια. — Was für eine entſetzliche Natur iſt dieſe, der wir angehören!

komödie daſei, iſt nicht entfernt abzuſehn; da ſie keine Zuſchauer hat und die Akteurs ſelbſt unendliche Plage ausſtehn, bei wenigem und bloß negativem Genuß.

Nehmen wir jetzt noch die Betrachtung des Menſchengeſchlechts hinzu; ſo wird die Sache zwar komplicirter und erhält einen gewiſſen ernſten Anſtrich: doch bleibt der Grundcharakter unverändert. Auch hier ſtellt das Leben ſich keineswegs dar als ein Geſchenk zum Genießen, ſondern als eine Aufgabe, ein Penſum zum Abarbeiten, und dem entſprechend ſehn wir, im Großen wie im Kleinen, allgemeine Noth, raſtloſes Mühen, beſtändiges Drängen, endloſen Kampf, erzwungene Thätigkeit, mit äußerſter Anſtrengung aller Leibes- und Geiſteskräfte. Viele Millionen, zu Völkern vereinigt, ſtreben nach dem Gemeinwohl, jeder Einzelne ſeines eigenen wegen; aber viele Tauſende fallen als Opfer für daſſelbe. Bald unſinniger Wahn, bald grübelnde Politik, hetzt ſie zu Kriegen auf einander: dann muß Schweiß und Blut des großen Haufens fließen, die Einfälle Einzelner durchzuſetzen, oder ihre Fehler abzubüßen. Im Frieden iſt Induſtrie und Handel thätig, Erfindungen thun Wunder, Meere werden durchſchifft, Leckereien aus allen Enden der Welt zuſammengeholt, die Wellen verſchlingen Tauſende. Alles treibt, die Einen ſinnend, die Andern handelnd, der Tumult iſt unbeſchreiblich. — Aber der letzte Zweck von dem Allen, was iſt er? Ephemere und geplagte Individuen eine kurze Spanne Zeit hindurch zu erhalten, im glücklichſten Fall mit erträglicher Noth und komparativer Schmerzloſigkeit, der aber auch ſogleich die Langeweile aufpaßt; ſodann die Fortpflanzung dieſes Geſchlechts und ſeines Treibens. — Bei dieſem offenbaren Mißverhältniß zwiſchen der Mühe und dem Lohn, erſcheint uns, von dieſem Geſichtspunkt [407] aus, der Wille zum Leben, objektiv genommen, als ein Thor, oder ſubjektiv, als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen, mit äußerſter Anſtrengung ſeiner Kräfte, auf etwas hinarbeitet, das keinen Werth hat. Allein bei genauerer Betrachtung werden wir auch hier finden, daß er vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloſer, unmotivirter Trieb iſt.

Das Geſetz der Motivation nämlich erſtreckt ſich, wie § 29 des erſten Bandes ausgeführt worden, nur auf die einzelnen Handlungen, nicht auf das Wollen im Ganzen und über-

haupt. Hierauf beruht es, daß wenn wir das Menschengeschlecht und sein Treiben im Ganzen und Allgemeinen auffassen, dasselbe sich uns nicht, wie wenn wir die einzelnen Handlungen im Auge haben, darstellt als ein Spiel von Puppen, die nach Art der gewöhnlichen, durch äußere Fäden gezogen werden; sondern, von diesem Gesichtspunkt aus, als Puppen, welche ein inneres Uhrwerk in Bewegung setzt. Denn, wenn man, wie im Obigen geschehn, das so rastlose, ernstliche und mühevolle Treiben der Menschen vergleicht mit Dem, was ihnen dafür wird, ja auch nur jemals werden kann; so stellt das dargelegte Mißverhältniß sich heraus, indem man erkennt, daß das zu Erlangende, als bewegende Kraft genommen, zur Erklärung jener Bewegung und jenes rastlosen Treibens durchaus unzulänglich ist. Was nämlich ist denn ein kurzer Aufschub des Todes, eine kleine Erleichterung der Noth, Zurückschiebung des Schmerzes, momentane Stillung des Wunsches, — bei so häufigem Siege jener Allen und gewissem des Todes? Was könnten dergleichen Vortheile vermögen, genommen als wirkliche Bewegungsursachen eines, durch stete Erneuerung, zahllosen Menschengeschlechts, welches unabläßig sich rührt, treibt, drängt, quält, zappelt und die gesammte tragikomische Weltgeschichte aufführt, ja, was mehr als Alles sagt, ausharrt in einer solchen Spotteristenz, so lange als Jedem nur möglich? — Offenbar ist das Alles nicht zu erklären, wenn wir die bewegenden Ursachen außerhalb der Figuren suchen und das Menschengeschlecht uns denken als in Folge einer vernünftigen Ueberlegung, oder etwas dieser Analoges (als ziehende Fäden), strebend nach jenen ihm dargebotenen Gütern, deren Erlangung ein angemessener Lohn wäre für sein rastloses Mühen und Plagen. Die Sache so genommen, würde vielmehr Jeder längst gesagt haben le jeu ne vaut pas la chandelle [408] und hinaus gegangen seyn. Aber, im Gegentheil, Jeder bewacht und beschützt sein Leben, gleichwie ein ihm bei schwerer Verantwortlichkeit anvertrautes theures Pfand, unter endloser Sorge und häufiger Noth, darunter eben das Leben hingeht. Das Wofür und Warum, den Lohn dafür sieht er freilich nicht; sondern er hat den Werth jenes Pfandes unbesehen, auf Treu und Glauben, angenommen, und weiß nicht, worin er besteht. Daher habe ich gesagt, daß jene Puppen nicht von außen gezogen werden, sondern jede das Uhrwerk in sich trägt, vermöge dessen ihre Bewegungen erfolgen. Dieses ist der Wille zum Leben, sich bezeigend als ein unermüdliches Triebwerk, ein unvernünftiger Trieb, der seinen zureichenden Grund nicht in der Außenwelt hat. Er hält die Einzelnen fest auf diesem Schauplatz und ist das primum mobile ihrer Bewegungen; während die äußern Gegenstände, die Motive, bloß die Richtung derselben im Einzelnen bestimmen: sonst wäre die Ursache der Wirkung gar nicht angemessen. Denn, wie jede Aeußerung einer Naturkraft eine Ursache hat, die Naturkraft selbst aber keine; so hat jeder einzelne Willensakt ein Motiv, der Wille überhaupt aber keines: ja, im Grunde ist dies Beides Eins und das Selbe. Ueberall ist der Wille, als das Metaphysische, der Gränzstein jeder Betrachtung, über den sie nirgends hinauskann. Aus der dargelegten Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des Willens ist es erklärlich, daß der Mensch ein Daseyn voll Noth, Plage, Schmerz, Angst und dann wieder voll Langerweile, welches, rein objektiv betrachtet und erwogen, von ihm verabscheut werden müßte, über Alles liebt und dessen Ende, welches jedoch das einzige Gewisse für ihn ist, über Alles fürchtet*). — Demgemäß sehn wir oft eine Jammergestalt, von Alter, Mangel und Krankheit verunstaltet und gekrümmt, aus Herzensgrunde unsere Hülfe anrufen, zur Verlängerung eines Daseyns, dessen Ende als durchaus wünschenswerth erscheinen müßte, wenn ein objektives Urtheil hier das Bestimmende wäre. Statt dessen also ist es der blinde Wille, auftretend als Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmuth: es ist [409] das Selbe, was die Pflanze wachsen macht. Diesen Lebensmuth kann man vergleichen mit einem Seile, welches über dem Puppenspiel der Menschenwelt ausgespannt wäre und woran die Puppen mittelst unsichtbarer Fäden hiengen, während sie bloß scheinbar von dem Boden unter ihnen (dem objektiven Werthe des Lebens) getragen würden. Wird jedoch dieses Seil ein Mal schwach, so senkt sich die Puppe; reißt es, so muß sie fallen: denn der Boden unter ihr trug sie nur scheinbar: d. h. das Schwachwerden jener Lebenslust zeigt sich als Hypochondrie, spleen, Melancholie;

*) Augustini de civit. Dei, L. XI, c. 27 verdient, als ein interessanter Kommentar zu dem hier Gesagten, verglichen zu werden.

ihr gänzliches Verſiegen als Hang zum Selbſtmord, der alsdann bei dem geringfügigſten, ja, einem bloß eingebildeten Anlaß eintritt, indem jetzt der Menſch gleichſam Händel mit ſich ſelbſt ſucht, um ſich todtzuſchießen, wie Mancher es, zu gleichem Zweck, mit einem Andern macht: — ſogar wird, zur Noth, ohne allen beſondern Anlaß zum Selbſtmord gegriffen. (Belege hiezu findet man in Esquirol, Des maladies mentales, 1838.) Und wie mit dem Ausharren im Leben, ſo iſt es auch mit dem Treiben und der Bewegung deſſelben. Dieſe iſt nicht etwas irgend frei Erwähltes: ſondern, während eigentlich Jeder gern ruhen möchte, ſind Noth und Langeweile die Peitſchen, welche die Bewegung der Kreiſel unterhalten. Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zuſtandes, und Jeder, indem er, innerlich träge, ſich nach Ruhe ſehnt, doch aber vorwärts muß, gleicht ſeinem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärts treibende Kraft ihn nicht dazu kommen läßt. So iſt denn Alles in fortdauernder Spannung und abgenöthigter Bewegung, und das Treiben der Welt geht, einen Ausdruck des Ariſtoteles (de coelo, II, 13) zu gebrauchen, ου φυσει, αλλα βια (motu, non naturali, sed violento) vor ſich. Die Menſchen werden nur ſcheinbar von vorne gezogen, eigentlich aber von hinten geſchoben: nicht das Leben lockt ſie an, ſondern die Noth drängt ſie vorwärts. Das Geſetz der Motivation iſt, wie alle Kauſalität, bloße Form der Erſcheinung. — Beiläufig geſagt, liegt hier der Urſprung des Komiſchen, des Burlesken, Grotteſken, der fratzenhaften Seite des Lebens: denn wider Willen vorwärts getrieben geberdet Jeder ſich wie er eben kann, und das ſo entſtehende Gedränge nimmt ſich oft poſſirlich aus; ſo ernſthaft auch die Plage iſt, welche darin ſteckt.

An allen dieſen Betrachtungen alſo wird uns deutlich, daß [410] der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntniß des Lebens, nicht irgendwie eine conclusio ex praemissis und überhaupt nichts Sekundäres iſt: vielmehr iſt er das Erſte und Unbedingte, die Prämiſſe aller Prämiſſen und eben deshalb Das, wovon die Philoſophie auszugehn hat; indem der Wille zum Leben ſich nicht in Folge der Welt einfindet, ſondern die Welt in Folge des Willens zum Leben.

Ich brauche wohl kaum darauf aufmerkſam zu machen, daß die Betrachtungen, mit welchen wir hier das zweite Buch beſchließen, ſchon ſtark hindeuten auf das ernſte Thema des vierten Buches, ja geradezu darin übergehn würden, wenn meine Architektonik nicht nöthig machte, daß erſt, als eine zweite Betrachtung der Welt als Vorſtellung, unſer drittes Buch, mit ſeinem heitern Inhalt, dazwiſchenträte, deſſen Schluß jedoch wieder eben dahin deutet.

Ergänzungen

zum dritten Buch.

Et is similis spectatori est, quod ab omni separatus spectaculum videt.

Oupnekhat, Vol. I, p. 304.

[413]

Zum dritten Buch.

Kapitel 29*).

Von der Erkenntniß der Ideen.

Der Intellekt, welcher bis hieher nur in seinem ursprünglichen und natürlichen Zustande der Dienstbarkeit unter dem Willen betrachtet worden war, tritt im dritten Buche auf in seiner Befreiung von jener Dienstbarkeit; wobei jedoch sogleich zu bemerken ist, daß es sich hier nicht um eine dauernde Freilassung, sondern bloß um eine kurze Feierstunde, eine ausnahmsweise, ja eigentlich nur momentane Losmachung vom Dienste des Willens handelt. — Da dieser Gegenstand im ersten Bande ausführlich genug behandelt ist, habe ich hier nur wenige ergänzende Betrachtungen nachzuholen.

Wie also daselbst, § 33, ausgeführt worden, erkennt der im Dienste des Willens, also in seiner natürlichen Funktion thätige Intellekt eigentlich bloße Beziehungen der Dinge: zunächst nämlich ihre Beziehungen auf den Willen, dem er angehört, selbst, wodurch sie zu Motiven desselben werden; dann aber auch, eben zum Behuf der Vollständigkeit dieser Erkenntniß, die Beziehungen der Dinge zu einander. Diese letztere Erkenntniß tritt in einiger Ausdehnung und Bedeutsamkeit erst beim menschlichen Intellekt
[414] ein; beim thierischen hingegen, selbst wo er schon beträchtlich entwickelt ist, nur innerhalb sehr enger Gränzen. Offenbar geschieht

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§ 30—32 des ersten Bandes.

die Auffassung der Beziehungen, welche die Dinge zu einander haben, nur noch mittelbar im Dienste des Willens. Sie macht daher den Uebergang zu dem von diesem ganz unabhängigen, rein objektiven Erkennen: sie ist die wissenschaftliche, dieses die künstlerische. Wenn nämlich von einem Objekte viele und mannigfaltige Beziehungen unmittelbar aufgefaßt werden; so tritt aus diesen, immer deutlicher, das selbsteigene Wesen desselben hervor und baut sich so aus lauter Relationen allmälig auf; wiewohl es selbst von diesen ganz verschieden ist. Bei dieser Auffassungsweise wird zugleich die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen immer mittelbarer und geringer. Hat der Intellekt Kraft genug, das Uebergewicht zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahren zu lassen, um statt ihrer das durch alle Relationen hindurch sich aussprechende, rein objektive Wesen einer Erscheinung aufzufassen; so verläßt er, mit dem Dienste des Willens zugleich, auch die Auffassung bloßer Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als eines solchen. Er schwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig: im einzelnen Dinge erkennt er bloß das Wesentliche und daher die ganze Gattung desselben, folglich hat er zu seinem Objekte jetzt die Ideen, in meinem, mit dem ursprünglichen, Platonischen, übereinstimmenden Sinne dieses so gröblich mißbrauchten Wortes; also die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen Gestalten, die species rerum, als welche eigentlich das rein Objektive der Erscheinungen ausmachen. Eine so aufgefaßte Idee ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens, aufgefaßt nicht in Beziehung auf einen individuellen Willen, sondern wie es aus sich selbst sich ausspricht, wodurch es eben seine sämmtlichen Relationen bestimmt, welche allein bis dahin erkannt wurden. Die Idee ist der Wurzelpunkt aller dieser Relationen und dadurch die vollständige und vollkommene Erscheinung, oder, wie ich es im Texte ausgedrückt habe, die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe seiner Erscheinung. Sogar

[415]

Form und Farbe, welche, in der anschauenden Auffassung der Idee, das Unmittelbare sind, gehören im Grunde nicht dieser an, sondern sind nur das Medium ihres Ausdrucks; da ihr, genau genommen, der Raum so fremd ist, wie die Zeit. In diesem Sinne sagte schon der Neuplatoniker Olympiodoros in seinem Kommentar zu Plato's Alkibiades (Kreuzers Ausgabe des Proklos und Olympiodoros, Bd. 2, S. 82): το ειδος μεταδεδωκε μεν της μορφης τη ὑλῃ· αμερες δε ον μετελαβεν εξ αυτης του διαστατου: d. h. die Idee, an sich unausgedehnt, ertheilte zwar der Materie die Gestalt, nahm aber erst von ihr die Ausdehnung an. — Also, wie gesagt, die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objektiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung: und selbst diesen Charakter würden wir nicht verstehn, wenn uns nicht das innere Wesen der Dinge, wenigstens undeutlich und im Gefühl, anderweitig bekannt wäre. Dieses Wesen selbst nämlich kann nicht aus den Ideen und überhaupt nicht durch irgend eine bloß objektive Erkenntniß verstanden werden; daher es ewig ein Geheimniß bleiben würde, wenn wir nicht von einer ganz andern Seite den Zugang dazu hätten. Nur sofern jedes Erkennende zugleich Individuum, und dadurch Theil der Natur ist, steht ihm der Zugang zum Innern der Natur offen, in seinem eigenen Selbstbewußtseyn, als wo dasselbe sich am unmittelbarsten und alsdann, wie wir gefunden haben, als Wille kund giebt.

Was nun, als bloß objektives Bild, bloße Gestalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen, herausgehoben, die Platonische Idee ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die Species, oder Art: diese ist also das empirische Korrelat der Idee. Die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer; wenn gleich die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann. Auch die Benennungen Beider gehn in einander über: ιδεα, ειδος, species, Art. Die Idee ist species, aber nicht genus: darum sind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menschen: sie sind nämlich bloße Begriffe. Es giebt species naturales, aber genera logica allein. Von Artefakten giebt es keine Ideen, sondern bloße Begriffe, also genera logica, und deren Unterarten sind species logicae. Zu dem in dieser Hinsicht,

[416]

Bd. 1, § 41, Geſagten, will ich noch hinzufügen, daß auch Ariſtoteles (Metaph., I, 9 & XIII, 5) ausſagt, die Platoniker hätten von Artefakten keine Ideen gelten laſſen, οἷον οἰκια, και δακτυλιος, ὡν ου φασιν ειναι ειδη (ut domus et annulus, quorum ideas dari negant). Womit zu vergleichen der Scholiaſt, S. 562, 63 der Berliner Quart-Ausgabe. — Ferner ſagt Ariſtoteles, Metaph., XII, 3: αλλ' ειπερ (supple ειδη εστι) επι των φυσει (εστι)· διο δη ου κακως ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστι ὁποσα φυσει (si quidem ideae sunt, in iis sunt, quae natura fiunt: propter quod non male Plato dixit, quod species eorum sunt, quae natura sunt): wozu der Scholiaſt S. 800 bemerkt: και τουτο αρεσκει και αυτοις τοις τας ιδεας Ϸεμενοις· των γαρ ὑπο τεχνης γινομενων ιδεας ειναι ουκ ελεγον, αλλα των ὑπο φυσεως (hoc etiam ipsis ideas statuentibus placet: non enim arte factorum ideas dari ajebant, sed natura procreatorum). Uebrigens iſt die Lehre von den Ideen urſprünglich vom Pythagoras ausgegangen; wenn wir nämlich der Angabe Plutarchs im Buche de placitis philosophorum, L. I, c. 3, nicht mißtrauen wollen.

Das Individuum wurzelt in der Gattung, und die Zeit in der Ewigkeit: und wie jegliches Individuum dies nur dadurch iſt, daß es das Weſen ſeiner Gattung an ſich hat; ſo hat es auch nur dadurch zeitliche Dauer, daß es zugleich in der Ewigkeit iſt. Dem Leben der Gattung iſt im folgenden Buche ein eigenes Kapitel gewidmet.

Den Unterſchied zwiſchen der Idee und dem Begriff habe ich § 49 des erſten Bandes genugſam hervorgehoben. Ihre Aehnlichkeit hingegen beruht auf Folgendem. Die urſprüngliche und weſentliche Einheit einer Idee wird, durch die ſinnlich und cerebral bedingte Anſchauung des erkennenden Individuums, in die Vielheit der einzelnen Dinge zerſplittert. Dann aber wird, durch die Reflexion der Vernunft, jene Einheit wieder hergeſtellt, jedoch nur in abstracto, als Begriff, universale, welcher zwar an Umfang der Idee gleichkommt, jedoch eine ganz andere Form angenommen, dadurch aber die Anſchaulichkeit, und mit ihr die durchgängige Beſtimmtheit, eingebüßt hat. In dieſem Sinne (jedoch in keinem andern) könnte man, in der Sprache der Scholaſtiker, die Ideen als universalia ante rem, die Begriffe als [417]

universalia post rem bezeichnen: zwiſchen Beiden ſtehn die einzelnen Dinge, deren Erkenntniß auch das Thier hat. — Gewiß iſt der Realismus der Scholaſtiker entſtanden aus der Verwechſelung der Platoniſchen Ideen, als welchen, da ſie zugleich die Gattungen ſind, allerdings ein objektives, reales Seyn beigelegt werden kann, mit den bloßen Begriffen, welchen nun die Realiſten ein ſolches beilegen wollten und dadurch die ſiegreiche Oppoſition des Nominalismus hervorriefen.

Kapitel 30*).

Vom reinen Subjekt des Erkennens.

Zur Auffaſſung einer Idee, zum Eintritt derſelben in unſer Bewußtſeyn, kommt es nur mittelſt einer Veränderung in uns, die man auch als einen Akt der Selbſtverleugnung betrachten könnte; ſofern ſie darin beſteht, daß die Erkenntniß ſich ein Mal vom eigenen Willen gänzlich abwendet, alſo das ihr anvertraute theure Pfand jetzt gänzlich aus den Augen läßt und die Dinge ſo betrachtet, als ob ſie den Willen nie etwas angehn könnten. Denn hiedurch allein wird die Erkenntniß zum reinen Spiegel des objektiven Weſens der Dinge. Jedem ächten Kunſtwerk muß eine ſo bedingte Erkenntniß, als ſein Urſprung, zum Grunde liegen. Die zu derſelben erforderte Veränderung im Subjekte kann, eben weil ſie in der Elimination alles Wollens beſteht, nicht vom Willen ausgehn, alſo kein Akt der Willkür ſeyn, d. h. nicht in unſerm Belieben ſtehn. Vielmehr entſpringt ſie allein aus einem temporären Ueberwiegen des Intellekts über den Willen, oder, phyſiologiſch betrachtet, aus einer ſtarken Erregung der anſchauenden Gehirnthätigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte. Um dies etwas genauer zu erläutern, erinnere ich daran, daß unſer Bewußtſeyn zwei Seiten hat: theils nämlich [418] iſt es Bewußtſeyn vom eigenen Selbſt, welches der Wille iſt; theils Bewußtſeyn von andern Dingen, und als ſolches

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§ 33, 34 des erſten Bandes.

zunächſt anſchauende Erkenntniß der Außenwelt, Auffaſſung der Objekte. Je mehr nun die eine Seite des geſammten Bewußtſeyns hervortritt, deſto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo die anſchauende Erkenntniß, um ſo vollkommener, d. h. um ſo objektiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbſt bewußt ſind. Hier findet wirklich ein Antagonismus Statt. Je mehr wir des Objekts uns bewußt ſind, deſto weniger des Subjekts: je mehr hingegen dieſes das Bewußtſeyn einnimmt, deſto ſchwächer und unvollkommener iſt unſere Anſchauung der Außenwelt. Der zur reinen Objektivität der Anſchauung erforderte Zuſtand hat theils bleibende Bedingungen, in der Vollkommenheit des Gehirns und der ſeiner Thätigkeit günſtigen phyſiologiſchen Beſchaffenheit überhaupt; theils vorübergehende, ſofern derſelbe begünſtigt wird durch Alles, was die Spannung und Empfänglichkeit des cerebralen Nervenſyſtems, jedoch ohne Erregung irgend einer Leidenſchaft, erhöht. Man denke hiebei nicht an geiſtige Getränke, oder Opium: vielmehr gehört dahin eine ruhig durchſchlafene Nacht, ein kaltes Bad und Alles was, durch Beruhigung des Blutumlaufs und der Leidenſchaftlichkeit, der Gehirnthätigkeit ein unerzwungenes Uebergewicht verſchafft. Dieſe naturgemäßen Beförderungsmittel der cerebralen Nerventhätigkeit ſind es vorzüglich, welche, freilich um ſo beſſer, je entwickelter und energiſcher überhaupt das Gehirn iſt, bewirken, daß immer mehr das Objekt ſich vom Subjekt ablöſt, und endlich jenen Zuſtand der reinen Objektivität der Anſchauung herbeiführen, welcher von ſelbſt den Willen aus dem Bewußtſeyn eliminirt und in welchem alle Dinge mit erhöhter Klarheit und Deutlichkeit vor uns ſtehn; ſo daß wir beinah bloß von ihnen wiſſen, und faſt gar nicht von uns; alſo unſer ganzes Bewußtſeyn faſt nichts weiter iſt, als das Medium, dadurch das angeſchaute Objekt in die Welt als Vorſtellung eintritt. Zum reinen willenloſen Erkennen kommt es alſo, indem das Bewußtſeyn anderer Dinge ſich ſo hoch potenzirt, daß das Bewußtſeyn vom eigenen Selbſt verſchwindet. Denn nur dann faßt man die Welt rein objektiv auf, wann man nicht mehr weiß, daß man dazu gehört; und alle Dinge ſtellen ſich um ſo ſchöner dar, je mehr man ſich bloß ihrer und je weniger [419] man ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt. — Da nun alles Leiden aus

dem Willen, der das eigentliche Selbſt ausmacht, hervorgeht; ſo iſt, mit dem Zurücktreten dieſer Seite des Bewußtſeyns, zugleich alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben, wodurch der Zuſtand der reinen Objektivität der Anſchauung ein durchaus beglückender wird; daher ich in ihm den einen der zwei Beſtandtheile des äſthetiſchen Genuſſes nachgewieſen habe. Sobald hingegen das Bewußtſeyn des eigenen Selbſt, alſo die Subjektivität, d. i. der Wille, wieder das Uebergewicht erhält, tritt auch ein demſelben angemeſſener Grad von Unbehagen oder Unruhe ein: von Unbehagen, ſofern die Leiblichkeit (der Organismus, welcher an ſich Wille iſt) wieder fühlbar wird; von Unruhe, ſofern der Wille, auf geiſtigem Wege, durch Wünſche, Affekte, Leidenſchaften, Sorgen, das Bewußtſeyn wieder erfüllt. Denn überall iſt der Wille, als das Princip der Subjektivität, der Gegenſatz, ja, Antagoniſt der Erkenntniß. Die größte Koncentration der Subjektivität beſteht im eigentlichen Willensakt, in welchem wir daher das deutlichſte Bewußtſeyn unſers Selbſt haben. Alle andern Erregungen des Willens ſind nur Vorbereitungen zu ihm: er ſelbſt iſt für die Subjektivität Das, was für den elektriſchen Apparat das Ueberſpringen des Funkens iſt. — Jede leibliche Empfindung iſt ſchon an ſich Erregung des Willens und zwar öfterer der noluntas, als der voluntas. Die Erregung deſſelben auf geiſtigem Wege iſt die, welche mittelſt der Motive geſchieht: hier wird alſo durch die Objektivität ſelbſt die Subjektivität erweckt und ins Spiel geſetzt. Dies tritt ein, ſobald irgend ein Objekt nicht mehr rein objektiv, alſo antheilslos, aufgefaßt wird, ſondern, mittelbar oder unmittelbar, Wunſch oder Abneigung erregt, ſei es auch nur mittelſt einer Erinnerung: denn alsdann wirkt es ſchon als Motiv, im weiteſten Sinne dieſes Worts.

Ich bemerke hiebei, daß das abſtrakte Denken und das Leſen, welche an Worte geknüpft ſind, zwar im weitern Sinne auch zum Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo zur objektiven Beſchäftigung des Geiſtes, gehören; jedoch nur mittelbar, nämlich mittelſt der Begriffe: dieſe ſelbſt aber ſind das künſtliche Produkt der Vernunft und ſchon daher ein Werk der Abſichtlichkeit. Auch iſt bei aller abſtrakten Geiſtesbeſchäftigung der Wille der Lenker, als [420] welcher ihr, ſeinen Abſichten gemäß, die Richtung ertheilt und auch die Aufmerkſamkeit zuſammenhält; daher dieſelbe auch ſtets

mit einiger Anſtrengung verknüpft iſt: dieſe aber ſetzt Thätigkeit des Willens voraus. Bei dieſer Art der Geiſtesthätigkeit hat alſo nicht die vollkommene Objektivität des Bewußtſeyns Statt, wie ſie, als Bedingung, die äſthetiſche Auffaſſung, d. i. die Erkenntniß der Ideen, begleitet.

Dem Obigen zufolge iſt die reine Objektivität der Anſchauung, vermöge welcher nicht mehr das einzelne Ding als ſolches, ſondern die Idee ſeiner Gattung erkannt wird, dadurch bedingt, daß man nicht mehr ſeiner ſelbſt, ſondern allein der angeſchauten Gegenſtände ſich bewußt iſt, das eigene Bewußtſeyn alſo bloß als der Träger der objektiven Exiſtenz jener Gegenſtände übrig geblieben iſt. Was dieſen Zuſtand erſchwert und daher ſelten macht, iſt, daß darin gleichſam das Accidenz (der Intellekt) die Subſtanz (den Willen) bemeiſtert und aufhebt, wenn gleich nur auf eine kurze Weile. Hier liegt auch die Analogie und ſogar Verwandtſchaft deſſelben mit der am Ende des folgenden Buches dargeſtellten Verneinung des Willens. — Obgleich nämlich die Erkenntniß, wie im vorigen Buche nachgewieſen, aus dem Willen entſproſſen iſt und in der Erſcheinung deſſelben, dem Organismus, wurzelt; ſo wird ſie doch gerade durch ihn verunreinigt, wie die Flamme durch ihr Brennmaterial und ſeinen Rauch. Hierauf beruht es, daß wir das rein objektive Weſen der Dinge, die in ihnen hervortretenden *Ideen*, nur dann auffaſſen können, wann wir kein Intereſſe an ihnen ſelbſt haben, indem ſie in keiner Beziehung zu unſerm Willen ſtehn. Hieraus nun wieder entſpringt es, daß die Ideen der Weſen uns leichter aus dem Kunſtwerk, als aus der Wirklichkeit anſprechen. Denn was wir nur im Bilde, oder in der Dichtung erblicken, ſteht außer aller Möglichkeit irgend einer Beziehung zu unſerm Willen; da es ſchon an ſich ſelbſt bloß für die *Erkenntniß* daiſt und ſich unmittelbar allein an dieſe wendet. Hingegen ſetzt das Auffaſſen der Ideen aus der *Wirklichkeit* gewiſſermaaßen ein Abſtrahiren vom eigenen Willen, ein Erheben über ſein Intereſſe, voraus, welches eine beſondere Schwungkraft des Intellekts erfordert. Dieſe iſt im höhern Grade und auf einige Dauer nur dem Genie eigen, als welches eben darin beſteht, daß ein größeres Maaß von Erkenntnißkraft daiſt, als der Dienſt eines individuellen [421] Willens erfordert, welcher Ueberſchuß frei wird und nun ohne

Bezug auf den Willen die Welt auffaßt. Daß alſo das *Kunſtwerk* die Auffaſſung der Ideen, in welcher der äſthetiſche Genuß beſteht, ſo ſehr erleichtert, beruht nicht bloß darauf, daß die Kunſt, durch Hervorhebung des Weſentlichen und Ausſonderung des Unweſentlichen, die Dinge deutlicher und charakteriſtiſcher darſtellt, ſondern eben ſo ſehr darauf, daß das zur rein objektiven Auffaſſung des Weſens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen des Willens am ſicherſten dadurch erreicht wird, daß das angeſchaute Objekt ſelbſt gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig ſind, indem es kein Wirkliches, ſondern ein bloßes Bild iſt. Dies nun gilt nicht allein von den Werken der bildenden Kunſt, ſondern eben ſo von der Poeſie: auch ihre Wirkung iſt bedingt durch die antheilsloſe, willenloſe und dadurch rein objektive Auffaſſung. Dieſe iſt es gerade, welche einen angeſchauten Gegenſtand *maleriſch*, einen Vorgang des wirklichen Lebens *poetiſch* erſcheinen läßt; indem nur ſie über die Gegenſtände der Wirklichkeit jenen zauberiſchen Schimmer verbreitet, welchen man bei ſinnlich angeſchauten Objekten das Maleriſche, bei den nur in der Phantaſie geſchauten das Poetiſche nennt. Wenn die Dichter den heitern Morgen, den ſchönen Abend, die ſtille Mondnacht u. dgl. m. beſingen; ſo iſt, ihnen unbewußt, der eigentliche Gegenſtand ihrer Verherrlichung das reine Subjekt des Erkennens, welches durch jene Naturſchönheiten hervorgerufen wird, und bei deſſen Auftreten der Wille aus dem Bewußtſeyn verſchwindet, wodurch diejenige Ruhe des Herzens eintritt, welche außerdem auf der Welt nicht zu erlangen iſt. Wie könnte ſonſt z. B. der Vers

Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno,
Inter minora sidera,

ſo wohlthuend, ja, bezaubernd auf uns wirken? — Ferner daraus, daß auch die Neuheit und das völlige Fremdſeyn der Gegenſtände einer ſolchen antheilsloſen, rein objektiven Auffaſſung derſelben günſtig iſt, erklärt es ſich, daß der Fremde, oder bloß Durchreiſende, die Wirkung des Maleriſchen, oder Poetiſchen, von Gegenſtänden erhält, welche dieſelben auf den Einheimiſchen nicht hervorzubringen vermögen: ſo z. B. macht auf Jenen der [422] Anblick einer ganz fremden Stadt oft einen ſonderbar angenehmen Eindruck, den er keineswegs im Bewohner derſelben her-

vorbringt: denn er entſpringt daraus, daß Jener, außer aller Beziehung zu dieſer Stadt und ihren Bewohnern ſtehend, ſie rein objektiv anſchaut. Hierauf beruht zum Theil der Genuß des Reiſens. Auch ſcheint hier der Grund zu liegen, warum man die Wirkung erzählender oder dramatiſcher Werke dadurch zu befördern ſucht, daß man die Scene in ferne Zeiten und Länder verlegt: in Deutſchland nach Italien und Spanien; in Italien nach Deutſchland, Polen und ſogar Holland. — Iſt nun die völlig objektive, von allem Wollen gereinigte, intuitive Auffaſſung Bedingung des Genuſſes äſthetiſcher Gegenſtände; ſo iſt ſie um ſo mehr die der Hervorbringung derſelben. Jedes gute Gemälde, jedes ächte Gedicht, trägt das Gepräge der beſchriebenen Gemüthsverfaſſung. Denn nur was aus der Anſchauung, und zwar der rein objektiven, entſprungen, oder unmittelbar durch ſie angeregt iſt, enthält den lebendigen Keim, aus welchem ächte und originelle Leiſtungen erwachſen können: nicht nur in den bildenden Künſten, ſondern auch in der Poeſie, ja, in der Philoſophie. Das punctum saliens jedes ſchönen Werkes, jedes großen oder tiefen Gedankens, iſt eine ganz objektive Anſchauung. Eine ſolche aber iſt durchaus durch das völlige Schweigen des Willens bedingt, welches den Menſchen als reines Subjekt des Erkennens übrig läßt. Die Anlage zum Vorwalten dieſes Zuſtandes iſt eben das Genie.

Mit dem Verſchwinden des Willens aus dem Bewußtſeyn iſt eigentlich auch die Individualität, und mit dieſer ihr Leiden und ihre Noth, aufgehoben. Daher habe ich das dann übrig bleibende reine Subjekt des Erkennens beſchrieben als das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit ſehr verſchiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Weſen ſieht, unberührt vom Entſtehn und Vergehn derſelben, und ſo, als identiſch mit ſich, als ſtets Eines und das Selbe, der Träger der Welt der beharrenden Ideen, d. i. der adäquaten Objektität des Willens, iſt; während das individuelle und durch die aus dem Willen entſpringende Individualität in ſeinem Erkennen getrübte Subjekt, nur einzelne Dinge zum Objekt hat und wie dieſe ſelbſt vergänglich iſt. — In dem hier bezeichneten Sinne kann man Jedem ein zwiefaches Daſeyn beilegen. Als Wille, und daher als Individuum, iſt er nur Eines und dieſes Eine ausſchließlich, welches [423]

ihm vollauf zu thun und zu leiden giebt. Als rein objektiv Vorſtellendes iſt er das reine Subjekt der Erkenntniß, in deſſen Bewußtſeyn allein die objektive Welt ihr Daſeyn hat: als ſolches iſt er alle Dinge, ſofern er ſie anſchaut, und in ihm iſt ihr Daſeyn ohne Laſt und Beſchwerde. Es iſt nämlich ſein Daſeyn, ſofern es in ſeiner Vorſtellung exiſtirt: aber da iſt es ohne Wille. Sofern es hingegen Wille iſt, iſt es nicht in ihm. Wohl iſt Jedem in dem Zuſtande, wo er alle Dinge iſt; wehe da, wo er ausſchließlich Eines iſt. — Jeder Zuſtand, jeder Menſch, jede Scene des Lebens, braucht nur rein objektiv aufgefaßt und zum Gegenſtand einer Schilderung, ſei es mit dem Pinſel oder mit Worten, gemacht zu werden, um intereſſant, allerliebſt, beneidenswerth zu erſcheinen: — aber ſteckt man darin, iſt man es ſelbſt, — da (heißt es oft) mag es der Teufel aushalten. Daher ſagt Goethe:

Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt.

In meinen Jünglingsjahren hatte ich eine Periode, wo ich beſtändig bemüht war, mich und mein Thun von außen zu ſehn und mir zu ſchildern; — wahrſcheinlich um es mir genießbar zu machen.

Da die hier durchgeführte Betrachtung vor mir nie zur Sprache gekommen iſt, will ich einige pſychologiſche Erläuterungen derſelben hinzufügen.

Bei der unmittelbaren Anſchauung der Welt und des Lebens betrachten wir, in der Regel, die Dinge bloß in ihren Relationen, folglich ihrem relativen, nicht ihrem abſoluten Weſen und Daſeyn nach. Wir werden z. B. Häuſer, Schiffe, Maſchinen und dgl. anſehn mit dem Gedanken an ihren Zweck und an ihre Angemeſſenheit zu demſelben; Menſchen mit dem Gedanken an ihre Beziehung zu uns, wenn ſie eine ſolche haben; nächſtdem aber mit dem an ihre Beziehung zu einander, ſei es in ihrem gegenwärtigen Thun und Treiben, oder ihrem Stande und Gewerbe nach, etwan ihre Tüchtigkeit dazu beurtheilend u. ſ. w. Wir können eine ſolche Betrachtung der Relationen mehr oder weniger weit verfolgen, bis zu den entfernteſten Gliedern ihrer Verkettung: die Betrachtung wird dadurch an Genauigkeit und Ausdehnung gewinnen; aber ihrer Qualität und Art nach bleibt [424]

sie die selbe. Es ist die Betrachtung der Dinge in ihren Relationen, ja, mittelst dieser, also nach dem Satz vom Grunde. Dieser Betrachtungsweise ist Jeder meistens und in der Regel hingegeben: ich glaube sogar, daß die meisten Menschen gar keiner andern fähig sind. — Geschieht es nun aber ausnahmsweise, daß wir eine momentane Erhöhung der Intensität unserer intuitiven Intelligenz erfahren; so sehn wir sogleich die Dinge mit ganz andern Augen, indem wir sie jetzt nicht mehr ihren Relationen nach, sondern nach Dem, was sie an und für sich selbst sind, auffassen und nun plötzlich, außer ihrem relativen, auch ihr absolutes Daseyn wahrnehmen. Alsbald vertritt jedes Einzelne seine Gattung: demnach fassen wir jetzt das Allgemeine der Wesen auf. Was wir nun dergestalt erkennen, sind die Ideen der Dinge: aus diesen aber spricht jetzt eine höhere Weisheit, als die, welche von bloßen Relationen weiß. Auch wir selbst sind dabei aus den Relationen herausgetreten und dadurch das reine Subjekt des Erkennens geworden. — Was nun aber diesen Zustand ausnahmsweise herbeiführt, müssen innere physiologische Vorgänge seyn, welche die Thätigkeit des Gehirns reinigen und erhöhen, in dem Grade, daß eine solche plötzliche Springfluth derselben entsteht. Von außen ist derselbe dadurch bedingt, daß wir der zu betrachtenden Scene völlig fremd und von ihr abgesondert bleiben, und schlechterdings nicht thätig darin verflochten sind.

Um einzusehn, daß eine rein objektive und daher richtige Auffassung der Dinge nur dann möglich ist, wann wir dieselben ohne allen persönlichen Antheil, also unter völligem Schweigen des Willens betrachten, vergegenwärtige man sich, wie sehr jeder Affekt, oder Leidenschaft, die Erkenntniß trübt und verfälscht, ja, jede Neigung oder Abneigung, nicht etwan bloß das Urtheil, nein, schon die ursprüngliche Anschauung der Dinge entstellt, färbt, verzerrt. Man erinnere sich, wie, wann wir durch einen glücklichen Erfolg erfreut sind, die ganze Welt sofort eine heitere Farbe und eine lachende Gestalt annimmt; hingegen düster und trübe aussieht, wann Kummer uns drückt; sodann, wie selbst ein lebloses Ding, welches jedoch das Werkzeug zu irgend einem [425] von uns verabscheuten Vorgang werden soll, eine scheußliche Physiognomie zu haben scheint: z. B. das Schafott, die Festung,

auf welche wir gebracht werden, der Instrumentenkasten des Chirurgus, der Reisewagen der Geliebten u. s. w., ja, Zahlen, Buchstaben, Siegel, können uns furchtbar angrinzen und wie schreckliche Ungeheuer auf uns wirken. Hingegen sehn die Werkzeuge zur Erfüllung unserer Wünsche sogleich angenehm und lieblich aus, z. B. die bucklichte Alte mit dem Liebesbrief; der Jude mit den Louisd'ors, die Strickleiter zum entrinnen u. s. w. Wie nun hier, bei entschiedenem Abscheu oder Liebe, die Verfälschung der Vorstellung durch den Willen unverkennbar ist; so ist sie in minderem Grade vorhanden bei jedem Gegenstande, der nur irgend eine entfernte Beziehung auf unsern Willen, d. h. auf unsere Neigung oder Abneigung, hat. Nur wann der Wille, mit seinen Interessen, das Bewußtseyn geräumt hat und der Intellekt frei seinen eigenen Gesetzen folgt, und als reines Subjekt die objektive Welt abspiegelt, dabei aber doch, obwohl von keinem Wollen angespornt, aus eigenem Triebe in höchster Spannung und Thätigkeit ist, treten Farbe und Gestalt der Dinge in ihrer wahren und vollen Bedeutung hervor: aus einer solchen Auffassung allein also können ächte Kunstwerke hervorgehn, deren bleibender Werth und stets erneuerter Beifall eben daraus entspringt, daß sie allein das rein Objektive darstellen, als welches den verschiedenen subjektiven und daher entstellten Anschauungen, als das ihnen allen Gemeinsame und allein fest Stehende, zum Grunde liegt und durchschimmert als das gemeinsame Thema aller jener subjektiven Variationen. Denn gewiß stellt die vor unsern Augen ausgebreitete Natur sich in den verschiedenen Köpfen sehr verschieden dar: und wie Jeder sie sieht, so allein kann er sie wiedergeben, sei es durch den Pinsel, oder den Meißel, oder Worte, oder Geberden auf der Bühne. Nur Objektivität befähigt zum Künstler: sie ist aber allein dadurch möglich, daß der Intellekt, von seiner Wurzel, dem Willen, abgelöst, frei schwebend, und doch höchst energisch thätig sei.

Dem Jüngling, dessen anschauender Intellekt noch mit frischer Energie wirkt, stellt sich wohl oft die Natur mit vollkommener Objektivität und daher in voller Schönheit dar. Aber den [426] Genuß eines solchen Anblicks stört bisweilen die betrübende Reflexion, daß die gegenwärtigen, sich so schön darstellenden Gegenstände nicht auch in einer persönlichen Beziehung zu ihm stehn,

vermöge deren sie ihn interessiren und freuen könnten: er erwartet nämlich sein Leben in Gestalt eines interessanten Romans. „Hinter jenem vorspringenden Felsen müßte die wohlberittene Schaar der Freunde meiner harren, — an jenem Wasserfall die Geliebte ruhen, — dieses schön beleuchtete Gebäude ihre Wohnung und jenes umrankte Fenster das ihrige seyn: — aber diese schöne Welt ist öde für mich!" u. s. w. Dergleichen melancholische Jünglingsschwärmereien verlangen eigentlich etwas sich geradezu Widersprechendes. Denn die Schönheit, mit der jene Gegenstände sich darstellen, beruht gerade auf der reinen Objektivität, d. i. Interessenlosigkeit, ihrer Anschauung, und würde daher durch die Beziehung auf den eigenen Willen, welche der Jüngling schmerzlich vermißt, sofort aufgehoben, mithin der ganze Zauber, der ihm jetzt einen, wenn auch mit einer schmerzlichen Beimischung versetzten Genuß gewährt, gar nicht vorhanden seyn. — Das Selbe gilt übrigens von jedem Alter und in jedem Verhältniß: die Schönheit landschaftlicher Gegenstände, welche uns jetzt entzückt, würde, wenn wir in persönlichen Beziehungen zu ihnen ständen, deren wir uns stets bewußt bleiben, verschwunden seyn. Alles ist nur so lange schön, als es uns nicht angeht. (Hier ist nicht die Rede von verliebter Leidenschaft, sondern von ästhetischem Genuß.) Das Leben ist nie schön, sondern nur die Bilder des Lebens sind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunst oder der Poesie; zumal in der Jugend, als wo wir es noch nicht kennen. Mancher Jüngling würde große Beruhigung erhalten, wenn man ihm zu dieser Einsicht verhelfen könnte.

Warum wirkt der Anblick des Vollmondes so wohlthätig, beruhigend und erhebend? Weil der Mond ein Gegenstand der Anschauung, aber nie des Wollens ist:

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht." — G.

Ferner ist er erhaben, d. h. stimmt uns erhaben, weil er, ohne alle Beziehung auf uns, dem irdischen Treiben ewig fremd, dahinzieht, und Alles sieht, aber an nichts Antheil nimmt. Bei [427] seinem Anblick schwindet daher der Wille, mit seiner steten Noth, aus dem Bewußtseyn, und läßt es als ein rein erkennendes zurück. Vielleicht mischt sich auch noch ein Gefühl bei, daß wir

diesen Anblick mit Millionen theilen, deren individuelle Verschiedenheit darin erlischt, so daß sie in diesem Anschauen Eines sind; welches ebenfalls den Eindruck des Erhabenen erhöht. Dieser wird endlich auch dadurch befördert, daß der Mond leuchtet, ohne zu wärmen; worin gewiß der Grund liegt, daß man ihn keusch genannt und mit der Diana identificirt hat. — In Folge dieses ganzen wohlthätigen Eindruckes auf unser Gemüth wird der Mond allmälig der Freund unsers Busens, was hingegen die Sonne nie wird, welcher, wie einem überschwänglichen Wohlthäter, wir gar nicht ins Gesicht zu sehn vermögen.

Als Zusatz zu dem, § 38 des ersten Bandes, über den ästhetischen Genuß, welchen das Licht, die Spiegelung und die Farben gewähren, Gesagten, finde hier noch folgende Bemerkung Raum. Die ganz unmittelbare, gedankenlose, aber auch namenlose Freude, welche der durch metallischen Glanz, noch mehr durch Transparenz verstärkte Eindruck der Farben in uns erregt, wie z. B. bei farbigen Fenstern, noch mehr mittelst der Wolken und ihres Reflexes, beim Sonnenuntergange, — beruht zuletzt darauf, daß hier auf die leichteste Weise, nämlich auf eine beinahe physisch nothwendige, unser ganzer Antheil für das Erkennen gewonnen wird, ohne irgend eine Erregung unsers Willens; wodurch wir in den Zustand des reinen Erkennens treten, wenn gleich dasselbe hier, in der Hauptsache, in einem bloßen Empfinden der Affektion der Retina besteht, welches jedoch, als an sich von Schmerz oder Wollust völlig frei, ohne alle direkte Erregung des Willens ist, also dem reinen Erkennen angehört.

---

[428]

Kapitel 31*).

Vom Genie.

Die überwiegende Fähigkeit zu der in den beiden vorhergegangenen Kapiteln geschilderten Erkenntnißweise, aus welcher alle ächten Werke der Künste, der Poesie und selbst der Philo-

*) Dies Kapitel bezieht sich auf § 36 des ersten Bandes.

sophie entspringen, ist es eigentlich, die man mit dem Namen des Genies bezeichnet. Da dieselbe demnach zu ihrem Gegenstande die (Platonischen) Ideen hat, diese aber nicht in abstracto, sondern nur anschaulich aufgefaßt werden; so muß das Wesen des Genies in der Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntniß liegen. Dem entsprechend hören wir als Werke des Genies am entschiedensten solche bezeichnen, welche unmittelbar von der Anschauung ausgehn und an die Anschauung sich wenden, also die der bildenden Künste, und nächstdem die der Poesie, welche ihre Anschauungen durch die Phantasie vermittelt. — Auch macht sich schon hier die Verschiedenheit des Genies vom bloßen Talent bemerkbar, als welches ein Vorzug ist, der mehr in der größern Gewandtheit und Schärfe der diskursiven, als der intuitiven Erkenntniß liegt. Der damit Begabte denkt rascher und richtiger als die Uebrigen; das Genie hingegen schaut eine andere Welt an, als sie Alle, wiewohl nur indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinschaut, weil sie in seinem Kopfe sich objektiver, mithin reiner und deutlicher darstellt.

Der Intellekt ist, seiner Bestimmung nach, bloß das Medium der Motive: demzufolge faßt er ursprünglich an den Dingen nichts weiter auf, als ihre Beziehungen zum Willen, die direkten, die indirekten, die möglichen. Bei den Thieren, wo es fast ganz bei den direkten bleibt, ist eben darum die Sache am augenfälligsten: was auf ihren Willen keinen Bezug hat, ist für sie nicht da. Deshalb sehn wir bisweilen mit Verwunderung, daß selbst kluge Thiere etwas an sich Auffallendes gar nicht bemerken, z. B. über augenfällige Veränderungen an unserer Person oder Umgebung kein Befremden äußern. Beim Normalmenschen kommen nun zwar die indirekten, ja die möglichen Beziehungen [429] zum Willen hinzu, deren Summe den Inbegriff der nützlichen Kenntnisse ausmacht; aber in den Beziehungen bleibt auch hier die Erkenntniß stecken. Daher eben kommt es im normalen Kopfe nicht zu einem ganz rein objektiven Bilde der Dinge; weil seine Anschauungskraft, sobald sie nicht vom Willen angespornt und in Bewegung gesetzt wird, sofort ermattet und unthätig wird, indem sie nicht Energie genug hat, um aus eigener Elasticität und zwecklos die Welt rein objektiv aufzufassen. Wo hingegen

dies geschieht, wo die vorstellende Kraft des Gehirns einen solchen Ueberschuß hat, daß ein reines, deutliches, objektives Bild der Außenwelt sich zwecklos darstellt, als welches für die Absichten des Willens unnütz, in den höhern Graden sogar störend ist, und selbst ihnen schädlich werden kann; — da ist schon wenigstens die Anlage zu jener Abnormität vorhanden, die der Name des Genies bezeichnet, welcher andeutet, daß hier ein dem Willen, d. i. dem eigentlichen Ich, Fremdes, gleichsam ein von außen hinzukommender Genius, thätig zu werden scheint. Aber ohne Bild zu reden: das Genie besteht darin, daß die erkennende Fähigkeit bedeutend stärkere Entwickelung erhalten hat, als der Dienst des Willens, zu welchem allein sie ursprünglich entstanden ist, erfordert. Daher könnte, der Strenge nach, die Physiologie einen solchen Ueberschuß der Gehirnthätigkeit und mit ihr des Gehirns selbst, gewissermaaßen den monstris per excessum beizählen, welche sie bekanntlich den monstris per defectum und denen per situm mutatum nebenordnet. Das Genie besteht also in einem abnormen Uebermaaß des Intellekts, welches seine Benutzung nur dadurch finden kann, daß es auf das Allgemeine des Daseyns verwendet wird; wodurch es alsdann dem Dienste des ganzen Menschengeschlechts obliegt, wie der normale Intellekt dem des Einzelnen. Um die Sache recht faßlich zu machen, könnte man sagen: wenn der Normalmensch aus $^2/_3$ Wille und $^1/_3$ Intellekt besteht; so hat hingegen das Genie $^2/_3$ Intellekt und $^1/_3$ Wille. Dies ließe sich dann noch durch ein chemisches Gleichniß erläutern: die Basis und die Säure eines Mittelsalzes unterscheiden sich dadurch, daß in jeder von Beiden das Radikal zum Oxygen das umgekehrte Verhältniß, von dem im andern, hat. Die Basis nämlich, oder das Alkali, ist dies da- [430] durch, daß in ihr das Radikal überwiegend ist gegen das Oxygen, und die Säure ist dies dadurch, daß in ihr das Oxygen das Ueberwiegende ist. Eben so nun verhalten sich, in Hinsicht auf Willen und Intellekt, Normalmensch und Genie. Daraus entspringt zwischen ihnen ein durchgreifender Unterschied, der schon in ihrem ganzen Wesen, Thun und Treiben sichtbar ist, recht eigentlich aber in ihren Leistungen an den Tag tritt. Noch könnte man als Unterschied hinzufügen, daß, während jener totale Gegensatz zwischen den chemischen Stoffen die stärkste Wahlverwandtschaft

und Anziehung zu einander begründet, beim Menschengeschlecht eher das Gegentheil sich einzufinden pflegt.

Die zunächst liegende Aeußerung, welche ein solcher Ueberschuß der Erkenntnißkraft hervorruft, zeigt sich meistentheils in der ursprünglichsten und grundwesentlichsten, d. i. der anschauenden Erkenntniß, und veranlaßt die Wiederholung derselben in einem Bilde: so entsteht der Maler und der Bildhauer. Bei diesen ist demnach der Weg zwischen der genialen Auffassung und der künstlerischen Produktion der kürzeste: daher ist die Form, in welcher hier das Genie und seine Thätigkeit sich darstellt, die einfachste und seine Beschreibung am leichtesten. Dennoch ist eben hier die Quelle nachgewiesen, aus welcher alle ächten Produktionen, in jeder Kunst, auch in der Poesie, ja, in der Philosophie, ihren Ursprung nehmen; wiewohl dabei der Hergang nicht so einfach ist.

Man erinnere sich hier des im ersten Buche erhaltenen Ergebnisses, daß alle Anschauung intellektual ist und nicht bloß sensual. Wenn man nun die hier gegebene Auseinandersetzung dazu bringt und zugleich auch billig berücksichtigt, daß die Philosophie des vorigen Jahrhunderts das anschauende Erkenntnißvermögen mit dem Namen der „untern Seelenkräfte" bezeichnete; so wird man, daß Adelung, welcher die Sprache seiner Zeit reden mußte, das Genie in „eine merkliche Stärke der untern Seelenkräfte" setzte, doch nicht so grundabsurd, noch des bittern Hohnes würdig finden, womit Jean Paul, in seiner Vorschule der Aesthetik, es anführt. So große Vorzüge das eben erwähnte Werk dieses bewunderungswürdigen Mannes auch hat; so muß ich doch bemerken, daß überall, wo eine theoretische Erörterung und überhaupt Belehrung der Zweck ist, die beständig witzelnde [431] und in lauter Gleichnissen einherschreitende Darstellung nicht die angemessene seyn kann.

Die Anschauung nun aber ist es, welcher zunächst das eigentliche und wahre Wesen der Dinge, wenn auch noch bedingter Weise, sich aufschließt und offenbart. Alle Begriffe, alles Gedachte, sind ja nur Abstraktionen, mithin Theilvorstellungen aus jener, und bloß durch Wegdenken entstanden. Alle tiefe Erkenntniß, sogar die eigentliche Weisheit, wurzelt in der anschaulichen Auffassung der Dinge; wie wir dies in den Ergänzungen zum ersten Buch ausführlich betrachtet haben. Eine anschauliche

Auffassung ist allemal der Zeugungsproceß gewesen, in welchem jedes ächte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern. Aus Begriffen hingegen entspringen die Werke des bloßen Talents, die bloß vernünftigen Gedanken, die Nachahmungen und überhaupt alles auf das gegenwärtige Bedürfniß und die Zeitgenossenschaft allein Berechnete.

Wäre nun aber unsere Anschauung stets an die reale Gegenwart der Dinge gebunden; so würde ihr Stoff gänzlich unter der Herrschaft des Zufalls stehn, welcher die Dinge selten zur rechten Zeit herbeibringt, selten zweckmäßig ordnet und meistens sie in sehr mangelhaften Exemplaren uns vorführt. Deshalb bedarf es der Phantasie, um alle bedeutungsvollen Bilder des Lebens zu vervollständigen, zu ordnen, auszumalen, festzuhalten und beliebig zu wiederholen, je nachdem es die Zwecke einer tief eindringenden Erkenntniß und des bedeutungsvollen Werkes, dadurch sie mitgetheilt werden soll, erfordern. Hierauf beruht der hohe Werth der Phantasie, als welche ein dem Genie unentbehrliches Werkzeug ist. Denn nur vermöge derselben kann dieses, je nach den Erfordernissen des Zusammenhanges seines Bildens, Dichtens, oder Denkens, jeden Gegenstand oder Vorgang sich in einem lebhaften Bilde vergegenwärtigen und so stets frische Nahrung aus der Urquelle aller Erkenntniß, dem Anschaulichen, schöpfen. Der Phantasiebegabte vermag gleichsam Geister zu citiren, die ihm, zur rechten Zeit, die Wahrheiten offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur schwach, nur selten und dann meistens zur Unzeit darlegt. Zu ihm verhält sich daher der Phantasielose, wie zum freibeweglichen, ja geflügelten Thiere die an ihren Felsen gekittete Muschel, [432] welche abwarten muß, was der Zufall ihr zuführt. Denn ein Solcher kennt keine andere, als die wirkliche Sinnesanschauung: bis sie kommt nagt er an Begriffen und Abstraktionen, welche doch nur Schaalen und Hülsen, nicht der Kern der Erkenntniß sind. Er wird nie etwas Großes leisten; es wäre denn im Rechnen und der Mathematik. — Die Werke der bildenden Künste und der Poesie, imgleichen die Leistungen der Mimik, können auch angesehn werden als Mittel, Denen, die keine Phantasie haben, diesen Mangel möglichst zu ersetzen, Denen aber, die damit begabt sind, den Gebrauch derselben zu erleichtern.

Obgleich demnach die eigenthümliche und wesentliche Erkenntnißweise des Genies die anschauende ist; so machen den eigentlichen Gegenstand derselben doch keineswegs die einzelnen Dinge aus, sondern die in diesen sich aussprechenden (Platonischen) Ideen, wie deren Auffassung im 29. Kapitel analysirt worden. Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehn, ist gerade der Grundzug des Genies; während der Normalmensch im Einzelnen auch nur das Einzelne als solches erkennt, da es nur als solches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Interesse, d. h. Beziehungen zu seinem Willen hat. Der Grad, in welchem Jeder im einzelnen Dinge nur dieses, oder aber schon ein mehr oder minder Allgemeines, bis zum Allgemeinsten der Gattung hinauf, nicht etwan denkt, sondern geradezu erblickt, ist der Maaßstab seiner Annäherung zum Genie. Diesem entsprechend ist auch nur das Wesen der Dinge überhaupt, das Allgemeine in ihnen, das Ganze, der eigentliche Gegenstand des Genies: die Untersuchung der einzelnen Phänomene ist das Feld der Talente, in den Realwissenschaften, deren Gegenstand eigentlich immer nur die Beziehungen der Dinge zu einander sind.

Was im vorhergegangenen Kapitel ausführlich gezeigt worden, daß nämlich die Auffassung der Ideen dadurch bedingt ist, daß das Erkennende das reine Subjekt der Erkenntniß sei, d. h. daß der Wille gänzlich aus dem Bewußtseyn verschwinde, bleibt uns hier gegenwärtig. — Die Freude, welche wir an manchen, die Landschaft uns vor Augen bringenden Liedern Goethes, oder an den Naturschilderungen Jean Pauls haben, beruht darauf, daß wir dadurch der Objektivität jener Geister, d. h. der Reinheit theilhaft werden, mit welcher in ihnen die [433] Welt als Vorstellung sich von der Welt als Wille gesondert und gleichsam ganz davon abgelöst hatte. — Daraus, daß die Erkenntnißweise des Genies wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigte ist, folgt auch, daß die Werke desselben nicht aus Absicht oder Willkür hervorgehn, sondern es dabei geleitet ist von einer instinktartigen Nothwendigkeit. — Was man das Regewerden des Genius, die Stunde der Weihe, den Augenblick der Begeisterung nennt, ist nichts Anderes, als das Freiwerden des Intellekts, wann dieser, seines Dienstes unter dem Willen einstweilen enthoben, jetzt nicht in Unthätigkeit oder

Abspannung versinkt, sondern, auf eine kurze Weile, ganz allein, aus freien Stücken, thätig ist. Dann ist er von der größten Reinheit und wird zum klaren Spiegel der Welt: denn, von seinem Ursprung, dem Willen, völlig abgetrennt, ist er jetzt die in einem Bewußtseyn koncentrirte Welt als Vorstellung selbst. In solchen Augenblicken wird gleichsam die Seele unsterblicher Werke erzeugt. Hingegen ist bei allem absichtlichen Nachdenken der Intellekt nicht frei, da ja der Wille ihn leitet und sein Thema ihm vorschreibt.

Der Stämpel der Gewöhnlichkeit, der Ausdruck von Vulgarität, welcher den allermeisten Gesichtern aufgedrückt ist, besteht eigentlich darin, daß die strenge Unterordnung ihres Erkennens unter ihr Wollen, die feste Kette, welche Beide zusammenschließt, und die daraus folgende Unmöglichkeit, die Dinge anders als in Beziehung auf den Willen und seine Zwecke aufzufassen, darin sichtbar ist. Hingegen liegt der Ausdruck des Genies, welcher die augenfällige Familienähnlichkeit aller Hochbegabten ausmacht, darin, daß man das Losgesprochenseyn, die Manumission des Intellekts vom Dienste des Willens, das Vorherrschen des Erkennens über das Wollen, deutlich darauf liest: und weil alle Pein aus dem Wollen hervorgeht, das Erkennen hingegen an und für sich schmerzlos und heiter ist; so giebt dies ihren hohen Stirnen und ihrem klaren, schauenden Blick, als welche dem Dienste des Willens und seiner Noth nicht unterthan sind, jenen Anstrich großer, gleichsam überirdischer Heiterkeit, welcher zu Zeiten durchbricht und sehr wohl mit der Melancholie der übrigen Gesichtszüge, besonders des Mundes, zusammenbesteht, in [434] dieser Verbindung aber treffend bezeichnet werden kann durch das Motto des Jordanus Brunus: In tristitia hilaris, in hilaritate tristis.

Der Wille, welcher die Wurzel des Intellekts ist, widersetzt sich jeder auf irgend etwas Anderes als seine Zwecke gerichteten Thätigkeit desselben. Daher ist der Intellekt einer rein objektiven und tiefen Auffassung der Außenwelt nur dann fähig, wann er sich von dieser seiner Wurzel wenigstens einstweilen abgelöst hat. So lange er derselben noch verbunden bleibt, ist er aus eigenen Mitteln gar keiner Thätigkeit fähig, sondern schläft in Dumpfheit, so oft der Wille (das Interesse) ihn nicht weckt und in

Bewegung ſetzt. Geſchieht dies jedoch, ſo iſt er zwar ſehr tauglich, dem Intereſſe des Willens gemäß, die Relationen der Dinge zu erkennen, wie dies der kluge Kopf thut, der immer auch ein aufgeweckter, d. h. vom Wollen lebhaft erregter Kopf ſeyn muß; aber er iſt eben deshalb nicht fähig, das rein objektive Weſen der Dinge zu erfaſſen. Denn das Wollen und die Zwecke machen ihn ſo einſeitig, daß er an den Dingen nur das ſieht, was ſich darauf bezieht, das Uebrige aber theils verſchwindet, theils verfälſcht ins Bewußtſeyn tritt. So wird z. B. ein in Angſt und Eile Reiſender den Rhein mit ſeinen Ufern nur als einen Queerſtrich, die Brücke darüber nur als einen dieſen ſchneidenden Strich ſehn. Im Kopfe des von ſeinen Zwecken erfüllten Menſchen ſieht die Welt aus, wie eine ſchöne Gegend auf einem Schlachtfeldplan ausſieht. Freilich ſind dies Extreme, der Deutlichkeit wegen genommen: allein auch jede nur geringe Erregung des Willens wird eine geringe, jedoch ſtets jenen analoge Verfälſchung der Erkenntniß zur Folge haben. In ihrer wahren Farbe und Geſtalt, in ihrer ganzen und richtigen Bedeutung kann die Welt erſt dann hervortreten, wann der Intellekt, des Wollens ledig, frei über den Objekten ſchwebt und ohne vom Willen angetrieben zu ſeyn, dennoch energiſch thätig iſt. Allerdings iſt dies der Natur und Beſtimmung des Intellekts entgegen, alſo gewiſſermaaßen widernatürlich, daher eben überaus ſelten: aber gerade hierin liegt das Weſen des Genies, als bei welchem allein jener Zuſtand in hohem Grade und anhaltend Statt findet, während er bei den Uebrigen nur annäherungs- und ausnahmsweiſe eintritt. — In dem hier dargelegten Sinne nehme ich es, wenn Jean Paul („Vorſchule der Aeſthetik", § 12) das Weſen des Genies in die Beſonnenheit ſetzt. Nämlich der Normalmenſch iſt in den Strudel und Tumult des Lebens, dem er durch ſeinen Willen angehört, eingeſenkt: ſein Intellekt iſt erfüllt von den Dingen und den Vorgängen des Lebens: aber dieſe Dinge und das Leben ſelbſt, in objektiver Bedeutung, wird er gar nicht gewahr; wie der Kaufmann auf der Amſterdammer Börſe vollkommen vernimmt was ſein Nachbar ſagt, aber das dem Rauſchen des Meeres ähnliche Geſumme der ganzen Börſe, darüber der entfernte Beobachter erſtaunt, gar nicht hört. Dem Genie hingegen, deſſen Intellekt vom Willen,

alſo von der Perſon, abgelöſt iſt, bedeckt das dieſe Betreffende nicht die Welt und die Dinge ſelbſt; ſondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt ſie, an und für ſich ſelbſt, in objektiver Anſchauung, wahr: in dieſem Sinne iſt es beſonnen.

Dieſe Beſonnenheit iſt es, welche den Maler befähigt, die Natur, die er vor Augen hat, treu auf der Leinwand wiederzugeben, und den Dichter, die anſchauliche Gegenwart, mittelſt abſtrakter Begriffe, genau wieder hervorzurufen, indem er ſie ausſpricht und ſo zum deutlichen Bewußtſeyn bringt; imgleichen Alles, was die Uebrigen bloß fühlen, in Worten auszudrücken. — Das Thier lebt ohne alle Beſonnenheit. Bewußtſeyn hat es, d. h. es erkennt ſich und ſein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenſtände, welche ſolche veranlaſſen. Aber ſeine Erkenntniß bleibt ſtets ſubjektiv, wird nie objektiv: alles darin Vorkommende ſcheint ſich ihm von ſelbſt zu verſtehn und kann ihm daher nie weder zum Vorwurf (Objekt der Darſtellung), noch zum Problem (Objekt der Meditation) werden. Sein Bewußtſeyn iſt alſo ganz immanent. Zwar nicht von gleicher, aber doch von verwandter Beſchaffenheit iſt das Bewußtſeyn des gemeinen Menſchenſchlages, indem auch ſeine Wahrnehmung der Dinge und der Welt überwiegend ſubjektiv und vorherrſchend immanent bleibt. Es nimmt die Dinge in der Welt wahr, aber nicht die Welt; ſein eigenes Thun und Leiden, aber nicht ſich. Wie nun, in unendlichen Abſtufungen, die Deutlichkeit des Bewußtſeyns ſich ſteigert, tritt mehr und mehr die Beſonnenheit ein, und dadurch kommt es allmälig dahin, daß bisweilen, wenn auch ſelten und dann wieder in höchſt verſchiedenen Graden der [435] [436] Deutlichkeit, es wie ein Blitz durch den Kopf fährt, mit „was iſt das Alles?" oder auch mit „wie iſt es eigentlich beſchaffen?" Die erſtere Frage wird, wenn ſie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philoſophen, und die andere, eben ſo, den Künſtler oder Dichter machen. Dieſerhalb alſo hat der hohe Beruf dieſer Beiden ſeine Wurzel in der Beſonnenheit, die zunächſt aus der Deutlichkeit entſpringt, mit welcher ſie der Welt und ihrer ſelbſt inne werden und dadurch zur Beſinnung darüber kommen. Der ganze Hergang aber entſpringt daraus, daß der Intellekt, durch ſein Uebergewicht, ſich vom Willen, dem er urſprünglich dienſtbar iſt, zu Zeiten losmacht.

Die hier dargelegten Betrachtungen über das Genie schließen sich ergänzend an die im 22. Kapitel enthaltene Darstellung des in der ganzen Reihe der Wesen wahrnehmbaren, immer weitern Auseinandertretens des Willens und des Intellekts. Dieses eben erreicht im Genie seinen höchsten Grad, als wo es bis zur völligen Ablösung des Intellekts von seiner Wurzel, dem Willen, geht, so daß der Intellekt hier völlig frei wird, wodurch allererst die Welt als Vorstellung zur vollkommenen Objektivation gelangt. —

Jetzt noch einige die Individualität des Genies betreffende Bemerkungen. — Schon Aristoteles hat, nach Cicero (Tusc., I, 33), bemerkt, omnes ingeniosos melancholicos esse; welches sich, ohne Zweifel, auf die Stelle in des Aristoteles Problemata, 30, 1, bezieht. Auch Goethe sagt:

Meine Dichtergluth war sehr gering,
So lang ich dem Guten entgegenging:
Dagegen brannte sie lichterloh,
Wann ich vor drohendem Uebel floh. —
Zart Gedicht, wie Regenbogen,
Wird nur auf dunkeln Grund gezogen:
Darum behagt dem Dichtergenie
Das Element der Melancholie.

Dies ist daraus zu erklären, daß, da der Wille seine ursprüngliche Herrschaft über den Intellekt stets wieder geltend macht, dieser, unter ungünstigen persönlichen Verhältnissen, sich leichter derselben entzieht; weil er von widerwärtigen Umständen sich gern abwendet, gewissermaaßen um sich zu zerstreuen, und nun mit desto größerer Energie sich auf die fremde Außenwelt richtet, [437] also leichter rein objektiv wird. Günstige persönliche Verhältnisse wirken umgekehrt. Im Ganzen und Allgemeinen jedoch beruht die dem Genie beigegebene Melancholie darauf, daß der Wille zum Leben, von je hellerem Intellekt er sich beleuchtet findet, desto deutlicher das Elend seines Zustandes wahrnimmt. — Die so häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geister hat ihr Sinnbild am Montblanc, dessen Gipfel meistens bewölkt ist: aber wann bisweilen, zumal früh Morgens, der Wolkenschleier reißt und nun der Berg vom Sonnenlichte roth, aus seiner Himmelshöhe über den Wolken, auf Chamouni herabsieht; dann

ist es ein Anblick, bei welchem Jedem das Herz im tiefsten Grunde aufgeht. So zeigt auch das meistens melancholische Genie zwischendurch die schon oben geschilderte, nur ihm mögliche, aus der vollkommensten Objektivität des Geistes entspringende, eigenthümliche Heiterkeit, die wie ein Lichtglanz auf seiner hohen Stirne schwebt: in tristitia hilaris, in hilaritate tristis. —

Alle Pfuscher sind es, im letzten Grunde, dadurch, daß ihr Intellekt, dem Willen noch zu fest verbunden, nur unter dessen Anspornung in Thätigkeit geräth, und daher eben ganz in dessen Dienste bleibt. Sie sind demzufolge keiner andern, als persönlicher Zwecke fähig. Diesen gemäß schaffen sie schlechte Gemälde, geistlose Gedichte, seichte, absurde, sehr oft auch unendliche Philosopheme, wann es nämlich gilt, durch fromme Unredlichkeit, sich hohen Vorgesetzten zu empfehlen. All ihr Thun und Denken ist also persönlich. Daher gelingt es ihnen höchstens, sich das Aeußere, Zufällige und Beliebige fremder, ächter Werke als Manier anzueignen, wo sie dann, statt des Kerns, die Schaale fassen, jedoch vermeinen, Alles erreicht, ja, jene übertroffen zu haben. Wird dennoch das Mißlingen offenbar; so hofft Mancher, es durch seinen guten Willen am Ende doch zu erreichen. Aber gerade dieser gute Wille macht es unmöglich; weil derselbe doch nur auf persönliche Zwecke hinausläuft: bei solchen aber kann es weder mit Kunst, noch Poesie, noch Philosophie je Ernst werden. Auf Jene paßt daher ganz eigentlich die Redensart: sie stehn sich selbst im Lichte. Ihnen ahndet es nicht, daß allein [438] der von der Herrschaft des Willens und allen seinen Projekten losgerissene und dadurch frei thätige Intellekt, weil nur er den wahren Ernst verleiht, zu ächten Produktionen befähigt: und das ist gut für sie; sonst sprängen sie ins Wasser. — Der gute Wille ist in der Moral Alles; aber in der Kunst ist er nichts: da gilt, wie schon das Wort andeutet, allein das Können. — Alles kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche Ernst des Menschen liegt. Bei fast Allen liegt er ausschließlich im eigenen Wohl und dem der Ihrigen; daher sie dies und nichts Anderes zu fördern im Stande sind; weil eben kein Vorsatz, keine willkürliche und absichtliche Anstrengung, den wahren, tiefen, eigentlichen Ernst verleiht, oder ersetzt, oder richtiger verlegt. Denn er bleibt stets da, wo die Natur ihn hingelegt hat: ohne ihn

aber kann Alles nur halb betrieben werden. Daher sorgen, aus dem selben Grunde, geniale Individuen oft schlecht für ihre eigene Wohlfahrt. Wie ein bleiernes Anhängsel einen Körper immer wieder in die Lage zurückbringt, die sein durch dasselbe determinirter Schwerpunkt erfordert; so zieht der wahre Ernst des Menschen die Kraft und Aufmerksamkeit seines Intellekts immer dahin zurück, wo er liegt: alles Andere treibt der Mensch ohne wahren Ernst. Daher sind allein die höchst seltenen, abnormen Menschen, deren wahrer Ernst nicht im Persönlichen und Praktischen, sondern im Objektiven und Theoretischen liegt, im Stande, das Wesentliche der Dinge und der Welt, also die höchsten Wahrheiten, aufzufassen und in irgend einer Art und Weise wiederzugeben. Denn ein solcher außerhalb des Individui, in das Objektive fallender Ernst desselben ist etwas der menschlichen Natur Fremdes, etwas Unnatürliches, eigentlich Uebernatürliches: jedoch allein durch ihn ist ein Mensch groß, und demgemäß wird alsdann sein Schaffen einem von ihm verschiedenen Genius zugeschrieben, der ihn in Besitz nehme. Einem solchen Menschen ist sein Bilden, Dichten oder Denken Zweck, den Uebrigen ist es Mittel. Diese suchen dabei ihre Sache, und wissen, in der Regel, sie wohl zu fördern, da sie sich den Zeitgenossen anschmiegen, bereit, den Bedürfnissen und Launen derselben zu dienen: daher leben sie meistens in glücklichen Umständen; Jener oft in sehr elenden. Denn sein persönliches Wohl opfert er dem objektiven Zweck: er kann eben nicht anders; weil dort sein Ernst liegt. Sie halten es umgekehrt: darum sind sie klein; [439] er aber ist groß. Demgemäß ist sein Werk für alle Zeiten, aber die Anerkennung desselben fängt meistens erst bei der Nachwelt an: sie leben und sterben mit ihrer Zeit. Groß überhaupt ist nur Der, welcher bei seinem Wirken, dieses sei nun ein praktisches, oder ein theoretisches, nicht seine Sache sucht; sondern allein einen objektiven Zweck verfolgt: er ist es aber selbst dann noch, wann, im Praktischen, dieser Zweck ein mißverstandener, und sogar wenn er, in Folge davon, ein Verbrechen seyn sollte. Daß er nicht sich und seine Sache sucht, dies macht ihn, unter allen Umständen, groß. Klein hingegen ist alles auf persönliche Zwecke gerichtete Treiben; weil der dadurch in Thätigkeit Versetzte sich nur in seiner eigenen, verschwindend

kleinen Person erkennt und findet. Hingegen wer groß ist, erkennt sich in Allem und daher im Ganzen: er lebt nicht, wie Jener, allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos. Darum eben ist das Ganze ihm angelegen, und er sucht es zu erfassen, um es darzustellen, oder um es zu erklären, oder um praktisch darauf zu wirken. Denn ihm ist es nicht fremd; er fühlt daß es ihn angeht. Wegen dieser Ausdehnung seiner Sphäre nennt man ihn groß. Demnach gebührt nur dem wahren Helden, in irgend einem Sinn, und dem Genie jenes erhabene Prädikat: es besagt, daß sie, der menschlichen Natur entgegen, nicht ihre eigene Sache gesucht, nicht für sich, sondern für Alle gelebt haben. — Wie nun offenbar die Allermeisten stets klein seyn müssen und niemals groß seyn können; so ist doch das Umgekehrte nicht möglich, daß nämlich Einer durchaus, d. h. stets und jeden Augenblick, groß sei:

Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht,
Und die Gewohnheit nennt er seine Amme.

Jeder große Mann nämlich muß dennoch oft nur das Individuum seyn, nur sich im Auge haben, und das heißt klein seyn. Hierauf beruht die sehr richtige Bemerkung, daß kein Held es vor seinem Kammerdiener bleibt; nicht aber darauf, daß der Kammerdiener den Helden nicht zu schätzen verstehe; — welches Goethe, in den „Wahlverwandtschaften" (Bd. 2, Kap. 5), als Einfall der Ottilie auftischt. —

[440] Das Genie ist sein eigener Lohn: denn das Beste was Einer ist, muß er nothwendig für sich selbst seyn. „Wer mit einem Talente, zu einem Talente geboren ist, findet in demselben sein schönstes Daseyn", sagt Goethe. Wenn wir zu einem großen Mann der Vorzeit hinaufblicken, denken wir nicht: „Wie glücklich ist er, von uns Allen noch jetzt bewundert zu werden"; sondern: „Wie glücklich muß er gewesen seyn im unmittelbaren Genuß eines Geistes, an dessen zurückgelassenen Spuren Jahrhunderte sich erquicken." Nicht im Ruhme, sondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, liegt der Werth, und in der Zeugung unsterblicher Kinder der Genuß. Daher sind Die, welche die Nichtigkeit des Nachruhmes daraus zu beweisen suchen, daß wer ihn erlangt, nichts davon erfährt, dem Klügling zu vergleichen, der einem Manne, welcher auf einen Haufen Auster-

schaalen im Hofe seines Nachbarn neidische Blicke würfe, sehr weise die gänzliche Unbrauchbarkeit derselben demonstriren wollte.

Der gegebenen Darstellung des Wesens des Genies zufolge ist dasselbe insofern naturwidrig, als es darin besteht, daß der Intellekt, dessen eigentliche Bestimmung der Dienst des Willens ist, sich von diesem Dienste emancipirt, um auf eigene Hand thätig zu seyn. Demnach ist das Genie ein seiner Bestimmung untreu gewordener Intellekt. Hierauf beruhen die demselben beigegebenen Nachtheile, zu deren Betrachtung wir jetzt den Weg uns dadurch bahnen, daß wir das Genie mit dem weniger entschiedenen Ueberwiegen des Intellekts vergleichen.

Der Intellekt des Normalmenschen, streng an den Dienst seines Willens gebunden, mithin eigentlich bloß mit der Aufnahme der Motive beschäftigt, läßt sich ansehn als der Kompler von Drahtfäden, womit jede dieser Puppen auf dem Welttheater in Bewegung gesetzt wird. Hieraus entspringt der trockene, gesetzte Ernst der meisten Leute, der nur noch von dem der Thiere übertroffen wird, als welche niemals lachen. Dagegen könnte man das Genie, mit seinem entfesselten Intellekt, einem unter den großen Drahtpuppen des berühmten Mailändischen Puppentheaters mitspielenden, lebendigen Menschen vergleichen, der unter ihnen der Einzige wäre, welcher Alles wahrnähme und daher gern sich von der Bühne auf eine Weile losmachte, um aus den [441] Logen das Schauspiel zu genießen: — das ist die geniale Besonnenheit. — Aber selbst der überaus verständige und vernünftige Mann, den man beinahe weise nennen könnte, ist vom Genie gar sehr und zwar dadurch verschieden, daß sein Intellekt eine praktische Richtung behält, auf die Wahl der allerbesten Zwecke und Mittel bedacht ist, daher im Dienste des Willens bleibt und demnach recht eigentlich naturgemäß beschäftigt ist. Der feste, praktische Lebensernst, welchen die Römer als gravitas bezeichneten, setzt voraus, daß der Intellekt nicht den Dienst des Willens verlasse, um hinauszuschweifen zu Dem, was diesen nicht angeht: darum läßt er nicht jenes Auseinandertreten des Intellekts und des Willens zu, welches Bedingung des Genies ist. Der kluge, ja der eminente Kopf, der zu großen Leistungen im Praktischen Geeignete, ist es gerade dadurch, daß die Objekte seinen Willen lebhaft erregen und zum rastlosen Nachforschen

ihrer Verhältnisse und Beziehungen anspornen. Auch sein Intellekt ist also mit dem Willen fest verwachsen. Vor dem genialen Kopf hingegen schwebt, in seiner objektiven Auffassung, die Erscheinung der Welt als ein ihm Fremdes, ein Gegenstand der Kontemplation, der sein Wollen aus dem Bewußtseyn verdrängt. Um diesen Punkt dreht sich der Unterschied zwischen der Befähigung zu Thaten und der zu Werken. Die letztere verlangt Objektivität und Tiefe der Erkenntniß, welche gänzliche Sonderung des Intellekts vom Willen zur Voraussetzung hat: die erstere hingegen verlangt Anwendung der Erkenntniß, Geistesgegenwart und Entschlossenheit, welche erfordert, daß der Intellekt unausgesetzt den Dienst des Willens besorge. Wo das Band zwischen Intellekt und Wille gelöst ist, wird der von seiner natürlichen Bestimmung abgewichene Intellekt den Dienst des Willens vernachlässigen: er wird z. B. selbst in der Noth des Augenblicks noch seine Emanicipation geltend machen und etwan die Umgebung, von welcher dem Individuo gegenwärtige Gefahr droht, ihrem malerischen Eindruck nach aufzufassen nicht umhin können. Der Intellekt des vernünftigen und verständigen Mannes hingegen ist stets auf seinem Posten, ist auf die Umstände und deren Erfordernisse gerichtet: ein solcher wird daher in allen Fällen das der Sache Angemessene beschließen und ausführen, folglich keineswegs in jene Excentricitäten, persönliche Fehltritte, [442] ja, Thorheiten verfallen, denen das Genie darum ausgesetzt ist, daß sein Intellekt nicht ausschließlich der Führer und Wächter seines Willens bleibt, sondern, bald mehr bald weniger, vom rein Objektiven in Anspruch genommen wird. Den Gegensatz, in welchem die beiden hier abstrakt dargestellten, gänzlich verschiedenen Arten der Befähigung zu einander stehn, hat Goethe uns im Widerspiel des Tasso und Antonio veranschaulicht. Die oft bemerkte Verwandtschaft des Genies mit dem Wahnsinn beruht eben hauptsächlich auf jener, dem Genie wesentlichen, dennoch aber naturwidrigen Sonderung des Intellekts vom Willen. Diese aber selbst ist keineswegs Dem zuzuschreiben, daß das Genie von geringerer Intensität des Willens begleitet sei; da es vielmehr durch einen heftigen und leidenschaftlichen Charakter bedingt ist: sondern sie ist daraus zu erklären, daß der praktisch Ausgezeichnete, der Mann der Thaten, bloß das ganze und volle

Maaß des für einen energischen Willen erforderten Intellekts hat, während den meisten Menschen sogar dieses abgeht; das Genie aber in einem völlig abnormen, wirklichen Uebermaaß von Intellekt besteht, dergleichen zum Dienste keines Willens erfordert ist. Dieserhalb eben sind die Männer der ächten Werke tausend Mal seltener, als die Männer der Thaten. Jenes abnorme Uebermaaß des Intellekts eben ist es, vermöge dessen dieser das entschiedene Uebergewicht erhält, sich vom Willen losmacht und nun, seines Ursprungs vergessend, aus eigener Kraft und Elasticität frei thätig ist; woraus die Schöpfungen des Genies hervorgehn.

Eben dieses nun ferner, daß das Genie im Wirken des freien, d. h. vom Dienste des Willens emancipirten Intellekts besteht, hat zur Folge, daß die Produktionen desselben keinen nützlichen Zwecken dienen. Es werde musicirt, oder philosophirt, gemalt, oder gedichtet; — ein Werk des Genies ist kein Ding zum Nutzen. Unnütz zu seyn, gehört zum Charakter der Werke des Genies: es ist ihr Adelsbrief. Alle übrigen Menschenwerke sind da zur Erhaltung, oder Erleichterung unserer Existenz; bloß die hier in Rede stehenden nicht: sie allein sind ihrer selbst wegen da, und sind, in diesem Sinn, als die Blüthe, oder der reine Ertrag des Daseyns anzusehn. Deshalb geht beim Genuß derselben uns das Herz auf: denn wir tauchen dabei aus dem schweren Erdenäther der Bedürftigkeit auf. — Diesem analog [443] sehn wir, auch außerdem, das Schöne selten mit dem Nützlichen vereint. Die hohen und schönen Bäume tragen kein Obst: die Obstbäume sind kleine, häßliche Krüppel. Die gefüllte Gartenrose ist nicht fruchtbar, sondern die kleine, wilde, fast geruchlose ist es. Die schönsten Gebäude sind nicht die nützlichen: ein Tempel ist kein Wohnhaus. Ein Mensch von hohen, seltenen Geistesgaben, genöthigt einem bloß nützlichen Geschäft, dem der Gewöhnlichste gewachsen wäre, obzuliegen, gleicht einer köstlichen, mit schönster Malerei geschmückten Vase, die als Kochtopf verbraucht wird; und die nützlichen Leute mit den Leuten von Genie vergleichen, ist wie Bausteine mit Diamanten vergleichen.

Der bloß praktische Mensch also gebraucht seinen Intellekt zu Dem, wozu ihn die Natur bestimmte, nämlich zum Auffassen der Beziehungen der Dinge, theils zu einander, theils zum

Willen des erkennenden Individuums. Das Genie hingegen gebraucht ihn, der Bestimmung desselben entgegen, zum Auffassen des objektiven Wesens der Dinge. Sein Kopf gehört daher nicht ihm, sondern der Welt an, zu deren Erleuchtung in irgend einem Sinne er beitragen wird. Hieraus müssen dem damit begünstigten Individuo vielfältige Nachtheile erwachsen. Denn sein Intellekt wird überhaupt die Fehler zeigen, die bei jedem Werkzeug, welches zu Dem, wozu es nicht gemacht ist, gebraucht wird, nicht auszubleiben pflegen. Zunächst wird er gleichsam der Diener zweier Herren seyn, indem er, bei jeder Gelegenheit, sich von dem seiner Bestimmung entsprechenden Dienste losmacht, um seinen eigenen Zwecken nachzugehn, wodurch er den Willen oft sehr zur Unzeit im Stich läßt und hienach das so begabte Individuum für das Leben mehr oder weniger unbrauchbar wird, ja, in seinem Betragen bisweilen an den Wahnsinn erinnert. Sodann wird es, vermöge seiner gesteigerten Erkenntnißkraft, in den Dingen mehr das Allgemeine, als das Einzelne sehn; während der Dienst des Willens hauptsächlich die Erkenntniß des Einzelnen erfordert. Aber wann nun wieder gelegentlich jene ganze, abnorm erhöhte Erkenntnißkraft sich plötzlich, mit aller ihrer Energie, auf die Angelegenheiten und Miseren des Willens richtet; so wird sie diese leicht zu lebhaft auffassen, Alles in zu grellen Farben, zu hellem Lichte, und ins Ungeheure vergrößert [444] erblicken, wodurch das Individuum auf lauter Extreme verfällt. Dies noch näher zu erklären, diene Folgendes. Alle große theoretische Leistungen, worin es auch sei, werden dadurch zu Stande gebracht, daß ihr Urheber alle Kräfte seines Geistes auf Einen Punkt richtet, in welchen er sie zusammenschießen läßt und koncentrirt, so stark, fest und ausschließlich, daß die ganze übrige Welt ihm jetzt verschwindet und sein Gegenstand ihm alle Realität ausfüllt. Eben diese große und gewaltsame Koncentration, die zu den Privilegien des Genies gehört, tritt nun für dasselbe bisweilen auch bei den Gegenständen der Wirklichkeit und den Angelegenheiten des täglichen Lebens ein, welche alsdann, unter einen solchen Fokus gebracht, eine so monstrose Vergrößerung erhalten, daß sie sich darstellen wie der im Sonnenmikroskop die Statur des Elephanten annehmende Floh. Hieraus entsteht es, daß hochbegabte Individuen bisweilen über Kleinigkeiten in hef-

tige Affekte der verschiedensten Art gerathen, die den Andern unbegreiflich sind, als welche sie in Trauer, Freude, Sorge, Furcht, Zorn u. s. w. versetzt sehn, durch Dinge, bei welchen ein Alltagsmensch ganz gelassen bliebe. Darum also fehlt dem Genie die Nüchternheit, als welche gerade darin besteht, daß man in den Dingen nichts weiter sieht, als was ihnen, besonders in Hinsicht auf unsere möglichen Zwecke, wirklich zukommt: daher kann kein nüchterner Mensch ein Genie seyn. Zu den angegebenen Nachtheilen gesellt sich nun noch die übergroße Sensibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebral-Leben mit sich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Wollens, die sich physisch als Energie des Herzschlages darstellt. Aus allem Diesen entspringt sehr leicht jene Ueberspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener schnelle Wechsel der Laune, unter vorherrschender Melancholie, die Goethe uns im Tasso vor Augen gebracht hat. Welche Vernünftigkeit, ruhige Fassung, abgeschlossene Uebersicht, völlige Sicherheit und Gleichmäßigkeit des Betragens zeigt doch der wohlausgestattete Normalmensch, im Vergleich mit der bald träumerischen Versunkenheit, bald leidenschaftlichen Aufregung des Genialen, dessen innere Quaal der Mutterschooß unsterblicher Werke ist. — Zu diesem Allen kommt noch, daß das Genie wesentlich einsam lebt. Es ist zu selten, als daß es leicht auf seines Gleichen treffen könnte, und zu [445] verschieden von den Uebrigen, um ihr Geselle zu seyn. Bei ihnen ist das Wollen, bei ihm das Erkennen das Vorwaltende: daher sind ihre Freuden nicht seine, seine nicht ihre. Sie sind bloß moralische Wesen und haben bloß persönliche Verhältnisse: er ist zugleich ein reiner Intellekt, der als solcher der ganzen Menschheit angehört. Der Gedankengang des von seinem mütterlichen Boden, dem Willen, abgelösten und nur periodisch zu ihm zurückkehrenden Intellekts wird sich von dem des normalen, auf seinem Stamme haftenden, bald durchweg unterscheiden. Daher, und wegen der Ungleichheit des Schritts, ist Jener nicht zum gemeinschaftlichen Denken, d. h. zur Konversation mit den Andern geeignet: sie werden an ihm und seiner drückenden Ueberlegenheit so wenig Freude haben, wie er an ihnen. Sie werden daher sich behaglicher mit ihres Gleichen

fühlen, und er wird die Unterhaltung mit seines Gleichen, obschon sie in der Regel nur durch ihre nachgelassenen Werke möglich ist, vorziehn. Sehr richtig sagt daher Chamfort: Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités. Das glücklichste Loos, was dem Genie werden kann, ist Entbindung vom Thun und Lassen, als welches nicht sein Element ist, und freie Muße zu seinem Schaffen. — Aus diesem Allen ergiebt sich, daß wenn gleich das Genie den damit Begabten in den Stunden, wo er, ihm hingegeben, ungehindert im Genuß desselben schwelgt, hoch beglücken mag; dasselbe dennoch keineswegs geeignet ist, ihm einen glücklichen Lebenslauf zu bereiten, vielmehr das Gegentheil. Dies bestätigt auch die in den Biographien niedergelegte Erfahrung. Dazu kommt noch ein Mißverhältniß nach außen, indem das Genie, in seinem Treiben und Leisten selbst, meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampfe steht. Die bloßen Talentmänner kommen stets zu rechter Zeit: denn, wie sie vom Geiste ihrer Zeit angeregt und vom Bedürfniß derselben hervorgerufen werden; so sind sie auch gerade nur fähig diesem zu genügen. Sie greifen daher ein in den fortschreitenden Bildungsgang ihrer Zeitgenossen, oder in die schrittweise Förderung einer speciellen Wissenschaft: dafür wird ihnen Lohn und Beifall. Der nächsten Generation jedoch sind [446] ihre Werke nicht mehr genießbar: sie müssen durch andere ersetzt werden, die dann auch nicht ausbleiben. Das Genie hingegen trifft in seine Zeit, wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohlgeregelter und übersehbarer Ordnung sein völlig excentrischer Lauf fremd ist. Demnach kann es nicht eingreifen in den vorgefundenen, regelmäßigen Bildungsgang der Zeit, sondern wirft seine Werke weit hinaus in die vorliegende Bahn (wie der sich dem Tode weihende Imperator seinen Speer unter die Feinde), auf welcher die Zeit solche erst einzuholen hat. Sein Verhältniß zu den während dessen kulminirenden Talentmännern könnte es in den Worten des Evangelisten ausdrücken: Ὁ καιρος ὁ εμος ουπω παρεστιν· ὁ δε καιρος ὁ ὑμετερος παντοτε εστιν ἑτοιμος (Joh. 7, 6). — Das Talent vermag zu leisten was die Leistungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehensionsfähigkeit der Uebrigen überschreitet: daher findet es sogleich seine Schätzer. Hingegen

geht die Leiſtung des Genies nicht nur über die Leiſtungs-, ſondern auch über die Apprehenſionsfähigkeit der Andern hinaus: daher werden Dieſe ſeiner nicht unmittelbar inne. Das Talent gleicht dem Schützen, der ein Ziel trifft, welches die Uebrigen nicht erreichen können; das Genie dem, der eines trifft, bis zu welchem ſie nicht ein Mal zu ſehn vermögen: daher ſie nur mittelbar, alſo ſpät, Kunde davon erhalten, und ſogar dieſe nur auf Treu und Glauben annehmen. Demgemäß ſagt Goethe im Lehrbrief: „Die Nachahmung iſt uns angeboren; das Nachzuahmende wird nicht leicht erkannt. Selten wird das Treffliche gefunden, ſeltner geſchätzt.“ Und Chamfort ſagt: Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamans, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs. Auch ſchon Bako von Verulam hat es ausgeſprochen: Infimarum virtutum, apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus (De augm. sc., L. VI, c. 3). Ja, möchte vielleicht Einer entgegnen, apud vulgus! — Dem muß ich jedoch zu Hülfe kommen mit Machiavelli's Verſicherung: Nel mondo non è se non volgo*); wie denn auch Philo (über den Ruhm) bemerkt, daß zum großen Haufen gewöhnlich Einer mehr gehört, als Jeder glaubt. — Eine Folge dieſer ſpäten Anerkennung der Werke des Genies iſt, daß ſie ſelten von ihren Zeitgenoſſen und demnach in der Friſche des Kolorits, welche die Gleichzeitigkeit und Gegenwart verleiht, genoſſen werden, ſondern, gleich den Feigen und Datteln, viel mehr im trockenen, als im friſchen Zuſtande. —

Wenn wir nun endlich noch das Genie von der ſomatiſchen Seite betrachten; ſo finden wir es durch mehrere anatomiſche und phyſiologiſche Eigenſchaften bedingt, welche einzeln ſelten vollkommen vorhanden, noch ſeltener vollſtändig beiſammen, dennoch alle unerläßlich erfordert ſind; ſo daß daraus erklärlich wird, warum das Genie nur als eine völlig vereinzelte, faſt portentoſe Ausnahme vorkommt. Die Grundbedingung iſt ein abnormes Ueberwiegen der Senſibilität über die Irritabilität und Reproduktionskraft, und zwar, was die Sache erſchwert, auf einem männlichen Körper. (Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben: denn ſie bleiben ſtets ſubjektiv.) Imgleichen muß das Cerebralſyſtem vom Ganglienſyſtem durch vollkommene Iſolation rein geſchieden ſeyn, ſo daß es mit dieſem in vollkommenem Gegenſatz ſtehe, wodurch das Gehirn ſein Paraſitenleben auf dem Organismus recht entſchieden, abgeſondert, kräftig und unabhängig führt. Freilich wird es dadurch leicht feindlich auf den übrigen Organismus wirken und, durch ſein erhöhtes Leben und raſtloſe Thätigkeit, ihn frühzeitig aufreiben, wenn nicht auch er ſelbſt von energiſcher Lebenskraft und wohl konſtituirt iſt: auch dieſes Letztere alſo gehört zu den Bedingungen. Ja, ſogar ein guter Magen gehört dazu, wegen des ſpeciellen und engen Konſenſus dieſes Theiles mit dem Gehirn. Hauptſächlich aber muß das Gehirn von ungewöhnlicher Entwickelung und Größe, beſonders breit und hoch ſeyn: hingegen wird die Tiefendimenſion zurückſtehn, und das große Gehirn im Verhältniß gegen das kleine abnorm überwiegen. Auf die Geſtalt deſſelben, im Ganzen und in den Theilen, kommt ohne Zweifel ſehr viel an: allein dies genau zu beſtimmen, reichen unſere Kenntniſſe noch nicht aus; obwohl wir die edle, hohe Intelligenz verkündende Form eines Schädels leicht erkennen. Die Textur der Gehirnmaſſe muß von der äußerſten Feinheit und Vollendung ſeyn und aus der reinſten, ausgeſchiedenſten, zarteſten und erregbarſten Nervenſubſtanz beſtehn: gewiß hat auch das quantitative Verhältniß der weißen zur grauen Subſtanz entſchiedenen Einfluß, den wir aber ebenfalls noch nicht anzugeben vermögen. Inzwiſchen beſagt der Obduktionsbericht der Leiche Byron's*), daß bei ihm die weiße Subſtanz in ungewöhnlich ſtarkem Verhältniß zur grauen ſtand; desgleichen, daß ſein Gehirn 6 Pfund gewogen hat. Cuvier's Gehirn hat 5 Pfund gewogen: das normale Gewicht iſt 3 Pfund. — Im Gegenſatz des überwiegenden Gehirns müſſen Rückenmark und Nerven ungewöhnlich dünn ſeyn. Ein ſchön gewölbter, hoher und breiter Schädel, von dünner Knochenmaſſe, muß das Gehirn ſchützen, ohne es irgend einzuengen. Dieſe ganze Beſchaffenheit des Gehirns und Nervenſyſtems iſt das Erbtheil

[447] [448]

*) Es giebt nichts Anderes auf der Welt, als Vulgus.

*) In Medwin's Conversations of L. Byron, p. 333.

von der Mutter; worauf wir im folgenden Buche zurückkommen werden. Dieſelbe iſt aber, um das Phänomen des Genies hervorzubringen, durchaus unzureichend, wenn nicht, als Erbtheil vom Vater, ein lebhaftes, leidenſchaftliches Temperament hinzukommt, ſich ſomatiſch darſtellend als ungewöhnliche Energie des Herzens und folglich des Blutumlaufs, zumal nach dem Kopfe hin. Denn hiedurch wird zunächſt jene dem Gehirn eigene Turgeſcenz vermehrt, vermöge deren es gegen ſeine Wände drückt; daher es aus jeder durch Verletzung entſtandenen Oeffnung in dieſen hervorquillt: zweitens erhält durch die gehörige Kraft des Herzens das Gehirn diejenige innere, von ſeiner beſtändigen Hebung und Senkung bei jedem Athemzuge noch verſchiedene Bewegung, welche in einer Erſchütterung ſeiner ganzen Maſſe bei jedem Pulsſchlage der vier Cerebral-Arterien beſteht und deren Energie ſeiner hier vermehrten Quantität entſprechen muß, wie denn dieſe Bewegung überhaupt eine unerläßliche Bedingung ſeiner Thätigkeit iſt. Dieſer iſt eben daher auch eine kleine Statur und beſonders ein kurzer Hals günſtig, weil, auf dem kürzern Wege, das Blut mit mehr Energie zum Gehirn gelangt: deshalb ſind die großen Geiſter ſelten von großem Körper. Jedoch iſt jene Kürze des Weges nicht unerläßlich: z. B. Goethe war von mehr als mittlerer Höhe. Wenn nun aber die ganze den Blutumlauf betreffende und daher vom Vater kommende Bedingung fehlt; ſo wird die von der Mutter [449] ſtammende günſtige Beſchaffenheit des Gehirns höchſtens ein Talent, einen feinen Verſtand, den das alsdann eintretende Phlegma unterſtützt, hervorbringen: aber ein phlegmatiſches Genie iſt unmöglich. Aus dieſer vom Vater kommenden Bedingung des Genies erklären ſich viele der oben geſchilderten Temperamentsfehler deſſelben. Iſt hingegen dieſe Bedingung ohne die erſtere, alſo bei gewöhnlich oder gar ſchlecht konſtituirtem Gehirn vorhanden; ſo giebt ſie Lebhaftigkeit ohne Geiſt, Hitze ohne Licht, liefert Tollköpfe, Menſchen von unerträglicher Unruhe und Petulanz. Daß von zwei Brüdern nur der eine Genie hat, und dann meiſtens der ältere, wie es z. B. Kants Fall war, iſt zunächſt daraus erklärlich, daß nur bei ſeiner Zeugung der Vater im Alter der Kraft und Leidenſchaftlichkeit war; wiewohl auch die andere, von der Mutter ſtammende Bedingung durch ungünſtige Umſtände verkümmert werden kann.

Noch habe ich hier eine beſondere Bemerkung hinzuzufügen über den kindlichen Charakter des Genies, d. h. über eine gewiſſe Aehnlichkeit, welche zwiſchen dem Genie und dem Kindesalter Statt findet. — In der Kindheit nämlich iſt, wie beim Genie, das Cerebral- und Nervenſyſtem entſchieden überwiegend: denn ſeine Entwickelung eilt der des übrigen Organismus weit voraus; ſo daß bereits mit dem ſiebenten Jahre das Gehirn ſeine volle Ausdehnung und Maſſe erlangt hat. Schon Bichat ſagt daher: Dans l'enfance le système nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivans, tandis que, par la suite, la pluspart des autres systèmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfans (De la vie et de la mort, Art. 8, § 6). Am ſpäteſten hingegen fängt die Entwickelung des Genitalſyſtems an, und erſt beim Eintritt des Mannesalters ſind Irritabilität, Reproduktion und Genitalfunktion in voller Kraft, wo ſie dann, in der Regel, das Uebergewicht über die Gehirnfunktion haben. Hieraus iſt es erklärlich, daß die Kinder, im Allgemeinen, ſo klug, vernünftig, wißbegierig und gelehrig, ja, im Ganzen, zu aller theoretiſchen Beſchäftigung aufgelegter und tauglicher, als die Erwachſenen, ſind: ſie haben nämlich in Folge jenes Entwickelungsganges mehr Intellekt als Willen, d. h. als Neigung, [450] Begierde, Leidenſchaft. Denn Intellekt und Gehirn ſind Eins, und eben ſo iſt das Genitalſyſtem Eins mit der heftigſten aller Begierden: daher ich daſſelbe den Brennpunkt des Willens genannt habe. Eben weil die heilloſe Thätigkeit dieſes Syſtems noch ſchlummert, während die des Gehirns ſchon volle Regſamkeit hat, iſt die Kindheit die Zeit der Unſchuld und des Glückes, das Paradies des Lebens, das verlorene Eden, auf welches wir, unſern ganzen übrigen Lebensweg hindurch, ſehnſüchtig zurückblicken. Die Baſis jenes Glückes aber iſt, daß in der Kindheit unſer ganzes Daſeyn viel mehr im Erkennen, als im Wollen liegt; welcher Zuſtand zudem noch von außen durch die Neuheit aller Gegenſtände unterſtützt wird. Daher liegt die Welt, im Morgenglanze des Lebens, ſo friſch, ſo zauberiſch ſchimmernd, ſo anziehend vor uns. Die kleinen Begierden, ſchwankenden Neigungen und geringfügigen Sorgen der Kindheit ſind gegen jenes Vor-

walten der erkennenden Thätigkeit nur ein schwaches Gegengewicht. Der unschuldige und klare Blick der Kinder, an dem wir uns erquicken, und der bisweilen, in einzelnen, den erhabenen, kontemplativen Ausdruck, mit welchem Raphael seine Engelsköpfe verherrlicht hat, erreicht, ist aus dem Gesagten erklärlich. Demnach entwickeln die Geisteskräfte sich viel früher, als die Bedürfnisse, welchen zu dienen sie bestimmt sind: und hierin verfährt die Natur, wie überall, sehr zweckmäßig. Denn in dieser Zeit der vorwaltenden Intelligenz sammelt der Mensch einen großen Vorrath von Erkenntnissen, für künftige, ihm zur Zeit noch fremde Bedürfnisse. Daher ist sein Intellekt jetzt unablässig thätig, faßt begierig alle Erscheinungen auf, brütet darüber und speichert sie sorgfältig auf, für die kommende Zeit, — der Biene gleich, die sehr viel mehr Honig sammelt, als sie verzehren kann, im Vorgefühl künftiger Bedürfnisse. Gewiß ist was der Mensch bis zum Eintritt der Pubertät an Einsicht und Kenntniß erwirbt, im Ganzen genommen, mehr, als Alles was er nachher lernt, würde er auch noch so gelehrt: denn es ist die Grundlage aller menschlichen Erkenntnisse. — Bis zur selben Zeit waltet im kindlichen Leibe die Plasticität vor, deren Kräfte späterhin, nachdem sie ihr Werk vollendet hat, durch eine Metastase, sich auf das Generationssystem werfen, wodurch mit der [451] Pubertät der Geschlechtstrieb eintritt und jetzt allmälig der Wille das Uebergewicht erhält. Dann folgt auf die vorwaltend theoretische, lernbegierige Kindheit das unruhige, bald stürmische, bald schwermüthige Jünglingsalter, welches nachher in das heftige und ernste Mannesalter übergeht. Gerade weil im Kinde jener unheilschwangere Trieb fehlt, ist das Wollen desselben so gemäßigt und dem Erkennen untergeordnet, woraus jener Charakter von Unschuld, Intelligenz und Vernünftigkeit entsteht, welcher dem Kindesalter eigenthümlich ist. — Worauf nun die Aehnlichkeit des Kindesalters mit dem Genie beruhe, brauche ich kaum noch auszusprechen: im Ueberschuß der Erkenntnißkräfte über die Bedürfnisse des Willens, und im daraus entspringenden Vorwalten der bloß erkennenden Thätigkeit. Wirklich ist jedes Kind gewissermaaßen ein Genie, und jedes Genie gewissermaaßen ein Kind. Die Verwandtschaft Beider zeigt sich zunächst in der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des ächten

Genies ist: sie tritt auch außerdem in manchen Zügen an den Tag; so daß eine gewisse Kindlichkeit allerdings zum Charakter des Genies gehört. In Riemers Mittheilungen über Goethe wird (Bd. I, S. 184) erwähnt, daß Herder und Andere Goethen tadelnd nachsagten, er sei ewig ein großes Kind: gewiß haben sie es mit Recht gesagt, nur nicht mit Recht getadelt. Auch von Mozart hat es geheißen, er sei zeitlebens ein Kind geblieben. (Nissens Biographie Mozarts: S. 2 und 529.) Schlichtegrolls Nekrolog (von 1791, Bd. II, S. 109) sagt von ihm: „Er wurde früh in seiner Kunst ein Mann; in allen übrigen Verhältnissen aber blieb er beständig ein Kind.“ Jedes Genie ist schon darum ein großes Kind, weil es in die Welt hineinschaut als in ein Fremdes, ein Schauspiel, daher mit rein objektivem Interesse. Demgemäß hat es, so wenig wie das Kind, jene trockene Ernsthaftigkeit der Gewöhnlichen, als welche, keines andern als des subjektiven Interesses fähig, in den Dingen immer bloß Motive für ihr Thun sehn. Wer nicht zeitlebens gewissermaaßen ein großes Kind bleibt, sondern ein ernsthafter, nüchterner, durchweg gesetzter und vernünftiger Mann wird, kann ein sehr nützlicher und tüchtiger Bürger dieser Welt seyn; nur nimmermehr ein Genie. In der That ist das Genie es dadurch, daß jenes, dem Kindesalter natürliche, Ueberwiegen des sensibeln Systems und [452] der erkennenden Thätigkeit sich bei ihm, abnormer Weise, das ganze Leben hindurch erhält, also hier ein perennirendes wird. Eine Spur davon zieht sich freilich auch bei manchen gewöhnlichen Menschen noch bis ins Jünglingsalter hinüber; daher z. B. an manchen Studenten noch ein rein geistiges Streben und eine geniale Excentricität unverkennbar ist. Allein die Natur kehrt in ihr Gleis zurück: sie verpuppen sich und erstehn, im Mannesalter, als eingefleischte Philister, über die man erschrickt, wann man sie in spätern Jahren wieder antrifft. — Auf dem ganzen hier dargelegten Hergang beruht auch Goethes schöne Bemerkung: „Kinder halten nicht was sie versprechen; junge Leute sehr selten, und wenn sie Wort halten, hält es ihnen die Welt nicht.“ (Wahlverwandtschaften, Th. I, Kap. 10.) Die Welt nämlich, welche die Kronen, die sie für das Verdienst hoch emporhielt, nachher Denen aufsetzt, welche Werkzeuge ihrer niedrigen Absichten werden, oder aber sie zu betrügen verstehn. — Dem Gesagten

gemäß giebt es, wie eine bloße Jugendſchönheit, die faſt Jeder ein Mal beſitzt (beauté du diable), auch eine bloße Jugend-Intellektualität, ein gewiſſes geiſtiges, zum Auffaſſen, Verſtehn, Lernen geneigtes und geeignetes Weſen, welches Jeder in der Kindheit, Einige noch in der Jugend haben, das aber danach ſich verliert, eben wie jene Schönheit. Nur bei höchſt Wenigen, den Auserwählten, dauert das Eine, wie das Andere, das ganze Leben hindurch fort; ſo daß ſelbſt im höhern Alter noch eine Spur davon ſichtbar bleibt: dies ſind die wahrhaft ſchönen, und die wahrhaft genialen Menſchen.

Das hier in Erwägung genommene Ueberwiegen des cerebralen Nervenſyſtems und der Intelligenz in der Kindheit, nebſt dem Zurücktreten derſelben im reifen Alter, erhält eine wichtige Erläuterung und Beſtätigung dadurch, daß bei dem Thiergeſchlechte, welches dem Menſchen am nächſten ſtehet, den Affen, das ſelbe Verhältniß in auffallendem Grade Statt findet. Es iſt allmälig gewiß geworden, daß der ſo höchſt intelligente Orang-Utan ein junger Pongo iſt, welcher, wann herangewachſen, die große Menſchenähnlichkeit des Antlitzes und zugleich die erſtaunliche Intelligenz verliert, indem der untere, thieriſche Theil des Geſichts ſich vergrößert, die Stirn dadurch zurücktritt, große cristae, zur Muskelanlage, den Schädel thieriſch geſtalten, die Thätigkeit des Nervenſyſtems ſinkt und an ihrer Stelle eine außerordentliche Muskelkraft ſich entwickelt, welche, als zu ſeiner Erhaltung ausreichend, die große Intelligenz jetzt überflüſſig macht. Beſonders wichtig iſt, was in dieſer Hinſicht Friedrich Cuvier geſagt und Flourens erläutert hat in einer Recenſion der Histoire naturelle des Erſtern, welche ſich im Septemberheft des Journal des Savans von 1839 befindet und auch, mit einigen Zuſätzen, beſonders abgedruckt iſt unter dem Titel: Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens. 1841. Daſelbſt, S. 50, heißt es: „L'intelligence de l'orang-outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroit avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les singes comme

de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroit à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a le plus d'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge." — Ferner S. 87: „Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'Entelle (espèce de guenon du sous-genre des Semno-pithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brames) a, dans le jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc. Avec l'âge le front disparait, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin de solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. Ces différences sont si grandes, dit Mr. Fréd. Cuvier, que dans l'habitude où nous sommes de juger des actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune animal pour un individu de l'âge, où toutes les qualités morales de l'espèce sont acquises, et l'Entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite, qui leur est fixée, et à qui il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelligence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité." — Und S. 118: „La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques." Dieſes Letztere beſtätigt meinen Satz, daß der Intellekt, ſo gut wie Klauen und Zähne, nichts Anderes, als ein Werkzeug zum Dienſte des Willens iſt.

Kapitel 32*).

Ueber den Wahnsinn.

Die eigentliche Gesundheit des Geistes besteht in der vollkommenen Rückerinnerung. Freilich ist diese nicht so zu verstehn, daß unser Gedächtniß Alles aufbewahrte. Denn unser zurückgelegter Lebensweg schrumpft in der Zeit zusammen, wie der des zurücksehenden Wanderers im Raum: bisweilen wird es uns schwer, die einzelnen Jahre zu unterscheiden; die Tage sind meistens unkenntlich geworden. Eigentlich aber sollen nur die ganz gleichen und unzählige Mal wiederkehrenden Vorgänge, deren Bilder gleichsam einander decken, in der Erinnerung so zusammenlaufen, daß sie individuell unkenntlich werden: hingegen muß jeder irgend eigenthümliche, oder bedeutsame Vorgang in der Erinnerung wieder aufzufinden seyn; wenn der Intellekt normal, kräftig und ganz gesund ist. — Als den zerrissenen Faden dieser, wenn auch in stets abnehmender Fülle und Deutlichkeit, doch gleichmäßig fortlaufenden Erinnerung habe ich im Texte den Wahnsinn dargestellt. Zur Bestätigung hievon diene folgende Betrachtung.

Das Gedächtniß eines Gesunden gewährt über einen Vorgang, dessen Zeuge er gewesen, eine Gewißheit, welche als eben so fest und sicher angesehn wird, wie seine gegenwärtige Wahrnehmung einer Sache; daher derselbe, wenn von ihm beschworen, vor Gericht dadurch festgestellt wird. Hingegen wird der bloße Verdacht des Wahnsinns die Aussage eines Zeugen sofort entkräften. Hier also liegt das Kriterium zwischen Geistesgesundheit und Verrücktheit. Sobald ich zweifle, ob ein Vorgang, dessen ich mich erinnere, auch wirklich Statt gefunden, werfe ich auf mich selbst den Verdacht des Wahnsinns; es sei denn, ich wäre ungewiß, ob es nicht ein bloßer Traum gewesen. Zweifelt ein Anderer an der Wirklichkeit eines von mir als Augenzeugen erzählten Vorgangs, ohne meiner Redlichkeit zu mißtrauen; so hält er mich für verrückt. Wer durch häufig wiederholtes Erzählen [455]

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf die zweite Hälfte des § 36 des ersten Bandes.

eines ursprünglich von ihm erlogenen Vorganges endlich dahin kommt, ihn selbst zu glauben, ist, in diesem Einen Punkt, eigentlich schon verrückt. Man kann einem Verrückten witzige Einfälle, einzelne gescheute Gedanken, selbst richtige Urtheile zutrauen: aber seinem Zeugniß über vergangene Begebenheiten wird man keine Gültigkeit beilegen. In dem Lalitavistara, bekanntlich der Lebensgeschichte des Buddha Schakya-Muni, wird erzählt, daß, im Augenblicke seiner Geburt, auf der ganzen Welt alle Kranke gesund, alle Blinde sehend, alle Taube hörend wurden und alle Wahnsinnigen „ihr Gedächtniß wiedererhielten". Letzteres wird sogar an zwei Stellen erwähnt*).

Meine eigene, vieljährige Erfahrung hat mich auf die Vermuthung geführt, daß Wahnsinn verhältnißmäßig am häufigsten bei Schauspielern eintritt. Welchen Mißbrauch treiben aber auch diese Leute mit ihrem Gedächtniß! Täglich haben sie eine neue Rolle einzulernen, oder eine alte aufzufrischen: diese Rollen sind aber sämmtlich ohne Zusammenhang, ja, im Widerspruch und Kontrast mit einander, und jeden Abend ist der Schauspieler bemüht, sich selbst ganz zu vergessen, um ein völlig Anderer zu seyn. Dergleichen bahnt geradezu den Weg zum Wahnsinn.

Die im Texte gegebene Darstellung der Entstehung des Wahnsinns wird faßlicher werden, wenn man sich erinnert, wie ungern wir an Dinge denken, welche unser Interesse, unsern Stolz, oder unsere Wünsche stark verletzen, wie schwer wir uns entschließen, Dergleichen dem eigenen Intellekt zu genauer und ernster Untersuchung vorzulegen, wie leicht wir dagegen unbewußt davon wieder abspringen, oder abschleichen, wie hingegen angenehme Angelegenheiten ganz von selbst uns in den Sinn kommen und, wenn verscheucht, uns stets wieder beschleichen, daher wir ihnen stundenlang nachhängen. In jenem Widerstreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intellekts kommen zu lassen, liegt die Stelle, an welcher der Wahnsinn auf den Geist einbrechen kann. Jeder widrige neue Vorfall nämlich muß vom Intellekt assimilirt werden, d. h. im System der sich auf unsern Willen und sein Interesse beziehenden Wahrheiten [456]

*) Rgya Tcher Rol Pa, Hist. de Bouddha Chakya Mouni, trad. du Tibétain p. Foucaux, 1848, p. 91 et 99.

eine Stelle erhalten, was immer Befriedigenderes er auch zu verdrängen haben mag. Sobald dies geschehn ist, schmerzt er schon viel weniger: aber diese Operation selbst ist oft sehr schmerzlich, geht auch meistens nur langsam und mit Widerstreben von Statten. Inzwischen kann nur sofern sie jedesmal richtig vollzogen worden, die Gesundheit des Geistes bestehn. Erreicht hingegen, in einem einzelnen Fall, das Widerstreben und Sträuben des Willens wider die Aufnahme einer Erkenntniß den Grad, daß jene Operation nicht rein durchgeführt wird; werden demnach dem Intellekt gewisse Vorfälle oder Umstände völlig unterschlagen, weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann; wird alsdann, des nothwendigen Zusammenhangs wegen, die dadurch entstandene Lücke beliebig ausgefüllt; — so ist der Wahnsinn da. Denn der Intellekt hat seine Natur aufgegeben, dem Willen zu gefallen: der Mensch bildet sich jetzt ein was nicht ist. Jedoch wird der so entstandene Wahnsinn jetzt der Lethe unerträglicher Leiden: er war das letzte Hülfsmittel der geängstigten Natur, d. i. des Willens.

Beiläufig sei hier ein beachtungswerther Beleg meiner Ansicht erwähnt. Carlo Gozzi, im Mostro turchino, Akt 1, Scene 2, führt uns eine Person vor, welche einen Vergessenheit herbeiführenden Zaubertrank getrunken hat: diese stellt sich ganz wie eine Wahnsinnige dar.

Der obigen Darstellung zufolge kann man also den Ursprung des Wahnsinns ansehn als ein gewaltsames „Sich aus dem Sinn schlagen" irgend einer Sache, welches jedoch nur möglich ist mittelst des „Sich in den Kopf setzen" irgend einer andern. Seltener ist der umgekehrte Hergang, daß nämlich das „Sich in den Kopf setzen" das Erste und das „Sich aus dem Sinn schlagen" das Zweite ist. Er findet jedoch Statt in den Fällen, wo Einer den Anlaß, über welchen er verrückt geworden, beständig gegenwärtig behält und nicht davon los kommen kann: so z. B. bei manchem verliebten Wahnsinn, Erotomanie, wo dem Anlaß fortwährend nachgehangen wird; auch bei dem aus Schreck über einen plötzlichen, entsetzlichen Vorfall entstandenen Wahnsinn. Solche Kranke halten den gefaßten Gedanken gleichsam krampfhaft fest, so daß kein anderer, am wenigsten ein ihm entgegenstehender, aufkommen kann. Bei beiden Hergängen bleibt aber das [457]

Wesentliche des Wahnsinns das Selbe, nämlich die Unmöglichkeit einer gleichförmig zusammenhängenden Rückerinnerung, wie solche die Basis unserer gesunden, vernünftigen Besonnenheit ist. — Vielleicht könnte der hier dargestellte Gegensatz der Entstehungsweise, wenn mit Urtheil angewandt, einen scharfen und tiefen Eintheilungsgrund des eigentlichen Irrwahns abgeben.

Uebrigens habe ich nur den psychischen Ursprung des Wahnsinns in Betracht genommen, also den durch äußere, objektive Anlässe herbeigeführten. Oefter jedoch beruht er auf rein somatischen Ursachen, auf Mißbildungen, oder partiellen Desorganisationen des Gehirns, oder seiner Hüllen, auch auf dem Einfluß, welchen andere krankhaft afficirte Theile auf das Gehirn ausüben. Hauptsächlich bei letzterer Art des Wahnsinns mögen falsche Sinnesanschauungen, Hallucinationen, vorkommen. Jedoch werden beiderlei Ursachen des Wahnsinns meistens von einander participiren, zumal die psychische von der somatischen. Es ist damit wie mit dem Selbstmorde: selten mag dieser durch den äußern Anlaß allein herbeigeführt seyn, sondern ein gewisses körperliches Mißbehagen liegt ihm zum Grunde, und je nach dem Grade, den dieses erreicht, ist ein größerer oder kleinerer Anlaß von außen erforderlich; nur beim höchsten Grade desselben gar keiner. Daher ist kein Unglück so groß, daß es Jeden zum Selbstmord bewöge, und keines so klein, daß nicht schon ein ihm gleiches dahin geführt hätte. Ich habe die psychische Entstehung des Wahnsinns dargelegt, wie sie bei dem, wenigstens allem Anschein nach, Gesunden durch ein großes Unglück herbeigeführt wird. Bei dem somatisch bereits stark dazu Disponirten wird eine sehr geringe Widerwärtigkeit dazu hinreichend seyn: so z. B. erinnere ich mich eines Menschen im Irrenhause, welcher Soldat gewesen und wahnsinnig geworden war, weil sein Offizier ihn mit Er angeredet hatte. Bei entschiedener körperlicher Anlage, bedarf es, sobald diese zur Reife gekommen, gar keines Anlasses. Der aus bloß psychischen Ursachen entsprungene Wahnsinn kann vielleicht, durch die ihn erzeugende, gewaltsame Verkehrung des Gedankenlaufs, auch eine Art Lähmung oder sonstige Depravation irgend welcher Gehirntheile herbeiführen, welche, wenn nicht bald behoben, bleibend wird; daher Wahnsinn nur im Anfang, nicht aber nach längerer Zeit heilbar ist. [458]

Daß es eine mania sine delirio, Raserei ohne Verrücktheit, gebe, hatte Pinel gelehrt, Esquirol bestritten, und seitdem ist viel dafür und dawider gesagt worden. Die Frage ist nur empirisch zu entscheiden. Wenn aber ein solcher Zustand wirklich vorkommt; so ist er daraus zu erklären, daß hier der Wille sich der Herrschaft und Leitung des Intellekts, und mithin der Motive, periodisch ganz entzieht, wodurch er dann als blinde, ungestüme, zerstörende Naturkraft auftritt, und demnach sich äußert als die Sucht, Alles, was ihm in den Weg kommt, zu vernichten. Der so losgelassene Wille gleicht dann dem Strohme, der den Damm durchbrochen, dem Rosse, das den Reiter abgeworfen hat, der Uhr, aus welcher die hemmenden Schrauben herausgenommen sind. Jedoch wird bloß die Vernunft, also die reflektive Erkenntniß, von jener Suspension getroffen, nicht auch die intuitive; da sonst der Wille ohne alle Leitung, folglich der Mensch unbeweglich bliebe. Vielmehr nimmt der Rasende die Objekte wahr, da er auf sie losbricht; hat auch Bewußtseyn seines gegenwärtigen Thuns und nachher Erinnerung desselben. Aber er ist ohne alle Reflexion, also ohne alle Leitung durch Vernunft, folglich jeder Ueberlegung und Rücksicht auf das Abwesende, das Vergangene und Zukünftige ganz unfähig. Wann der Anfall vorüber ist und die Vernunft die Herrschaft wiedererlangt hat, ist ihre Funktion regelrecht, da ihre eigene Thätigkeit hier nicht verrückt und verdorben ist, sondern nur der Wille das Mittel gefunden hat, sich ihr auf eine Weile ganz zu entziehn.

Kapitel 33*). [459]

Vereinzelte Bemerkungen über Naturschönheit.

Den Anblick einer schönen Landschaft so überaus erfreulich zu machen, trägt unter Anderm auch die durchgängige Wahrheit und Konsequenz der Natur bei. Diese befolgt hier freilich nicht den logischen Leitfaden, im Zusammenhange der Erkenntnißgründe, der Vordersätze und Nachsätze, Prämissen und Konklusionen; aber doch den ihm analogen des Kausalitätsgesetzes, im sichtlichen Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen. Jede Modifikation, auch die leiseste, welche ein Gegenstand durch seine Stellung, Verkürzung, Verdeckung, Entfernung, Beleuchtung, Linear- und Luft-Perspektive u. s. w. erhält, wird durch seine Wirkung auf das Auge unfehlbar angegeben und genau in Rechnung gebracht: das Indische Sprichwort „Jedes Reiskörnchen wirft seinen Schatten" findet hier Bewährung. Daher zeigt sich hier Alles so durchgängig folgerecht, genau regelrecht, zusammenhängend und skrupulos richtig: hier giebt es keine Winkelzüge. Wenn wir nun den Anblick einer schönen Aussicht bloß als Gehirnphänomen in Betracht nehmen; so ist er das einzige stets ganz regelrechte, tadellose und vollkommene, unter den komplicirten Gehirnphänomenen; da alle übrigen, zumal unsere eigenen Gedankenoperationen, im Formalen oder Materialen, mit Mängeln oder Unrichtigkeiten, mehr oder weniger behaftet sind. Aus diesem Vorzug des Anblicks der schönen Natur ist zunächst das Harmonische und durchaus Befriedigende seines Eindrucks zu erklären, dann aber auch die günstige Wirkung, welche derselbe auf unser gesammtes Denken hat, als welches dadurch, in seinem formalen Theil, richtiger gestimmt und gewissermaaßen geläutert wird, indem jenes allein ganz tadellose Gehirnphänomen das Gehirn überhaupt in eine völlig normale Aktion versetzt und nun das Denken im Konsequenten, Zusammenhangenden, Regelrechten und Harmonischen aller seiner Processe, jene Methode der Natur zu befolgen sucht, nachdem es [460] durch sie in den rechten Schwung gebracht worden. Eine schöne Aussicht ist daher ein Kathartikon des Geistes, wie die Musik, nach Aristoteles, des Gemüthes, und in ihrer Gegenwart wird man am richtigsten denken. —

Daß der sich plötzlich vor uns aufthuende Anblick der Gebirge uns so leicht in eine ernste, auch wohl erhabene Stimmung versetzt, mag zum Theil darauf beruhen, daß die Form der Berge und der daraus entstehende Umriß des Gebirges die einzige stets bleibende Linie der Landschaft ist, da die Berge allein dem Verfall trotzen, der alles Uebrige schnell hinwegrafft,

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu § 38 des ersten Bandes.

zumal unſere eigene, ephemere Perſon. Nicht, daß beim Anblick des Gebirgs alles Dieſes in unſer deutliches Bewußtſeyn träte; ſondern ein dunkles Gefühl davon wird der Grundbaß unſerer Stimmung. —

Ich möchte wiſſen, warum, während für die menſchliche Geſtalt und Antlitz die Beleuchtung von oben durchaus die vortheilhafteſte und die von unten die ungünſtigſte iſt, hinſichtlich der landſchaftlichen Natur gerade das Umgekehrte gilt. —

Wie äſthetiſch iſt doch die Natur! Jedes ganz unangebaute und verwilderte, d. h. ihr ſelber frei überlaſſene Fleckchen, ſei es auch klein, wenn nur die Tatze des Menſchen davon bleibt, dekorirt ſie alsbald auf die geſchmackvollſte Weiſe, bekleidet es mit Pflanzen, Blumen und Geſträuchen, deren ungezwungenes Weſen, natürliche Grazie und anmuthige Gruppirung davon zeugt, daß ſie nicht unter der Zuchtruthe des großen Egoiſten aufgewachſen ſind, ſondern hier die Natur frei gewaltet hat. Jedes vernachläſſigte Plätzchen wird alsbald ſchön. Hierauf beruht das Princip der Engliſchen Gärten, welches iſt, die Kunſt möglichſt zu verbergen, damit es ausſehe, als habe hier die Natur frei gewaltet. Denn nur dann iſt ſie vollkommen ſchön, d. h. zeigt in größter Deutlichkeit die Objektivation des noch erkenntnißloſen Willens zum Leben, der ſich hier in größter Naivetät entfaltet, weil die Geſtalten nicht, wie in der Thierwelt, beſtimmt ſind durch außerhalb liegende Zwecke, ſondern allein unmittelbar durch Boden, Klima und ein geheimnißvolles Drittes, vermöge deſſen ſo viele Pflanzen, die urſprünglich dem ſelben Boden und Klima entſproſſen ſind, doch ſo verſchiedene Geſtalten und Charaktere zeigen.

Der mächtige Unterſchied zwiſchen den Engliſchen, richtiger Chineſiſchen, Gärten und den jetzt immer ſeltener werdenden, [461] jedoch noch in einigen Prachtexemplaren vorhandenen, alt-franzöſiſchen, beruht im letzten Grunde darauf, daß jene im objektiven, dieſe im ſubjektiven Sinne angelegt ſind. In jenen nämlich wird der Wille der Natur, wie er ſich in Baum, Staude, Berg und Gewäſſer objektivirt, zu möglichſt reinem Ausdruck dieſer ſeiner Ideen, alſo ſeines eigenen Weſens, gebracht. In den Franzöſiſchen Gärten hingegen ſpiegelt ſich nur der Wille des Beſitzers, welcher die Natur unterjocht hat, ſo daß ſie, ſtatt ihrer

Ideen, die ihm entſprechenden, ihr aufgezwungenen Formen, als Abzeichen ihrer Sklaverei, trägt: geſchorene Hecken, in allerhand Geſtalten, geſchnittene Bäume, gerade Alleen, Bogengänge u. ſ. w.

Kapitel 34*).

Ueber das innere Weſen der Kunſt.

Nicht bloß die Philoſophie, ſondern auch die ſchönen Künſte arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daſeyns zu löſen. Denn in jedem Geiſte, der ſich ein Mal der rein objektiven Betrachtung der Welt hingiebt, iſt, wie verſteckt und unbewußt es auch ſeyn mag, ein Streben rege geworden, das wahre Weſen der Dinge, des Lebens, des Daſeyns, zu erfaſſen. Denn Dieſes allein hat Intereſſe für den Intellekt als ſolchen, d. h. für das von den Zwecken des Willens frei gewordene, alſo reine Subjekt des Erkennens; wie für das als bloßes Individuum erkennende Subjekt die Zwecke des Willens allein Intereſſe haben. — Dieſerhalb iſt das Ergebniß jeder rein objektiven, alſo auch jeder künſtleriſchen Auffaſſung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Weſen des Lebens und Daſeyns, eine Antwort mehr auf die Frage: „Was iſt das Leben?“ — Dieſe Frage beantwortet jedes ächte und gelungene Kunſtwerk, auf ſeine Weiſe, völlig ruhig. Allein die Künſte reden ſämmtlich nur die naive und [462] kindliche Sprache der Anſchauung, nicht die abſtrakte und ernſte der Reflexion: ihre Antwort iſt daher ein flüchtiges Bild; nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniß. Alſo für die Anſchauung beantwortet jedes Kunſtwerk jene Frage, jedes Gemälde, jede Statue, jedes Gedicht, jede Scene auf der Bühne: auch die Muſik beantwortet ſie; und zwar tiefer als alle andern, indem ſie, in einer ganz unmittelbar verſtändlichen Sprache, die jedoch in die der Vernunft nicht überſetzbar iſt, das innerſte Weſen alles Lebens und Daſeyns ausſpricht. Die übrigen Künſte alſo halten ſämmtlich dem Frager ein anſchauliches Bild vor und ſagen:

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu § 49 des erſten Bandes.

„Siehe hier, das ist das Leben!" — Ihre Antwort, so richtig sie auch seyn mag, wird jedoch immer nur eine einstweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren. Denn sie geben immer nur ein Fragment, ein Beispiel statt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des Begriffes gegeben werden kann. Für diesen daher, also für die Reflexion und in abstracto, eine eben deshalb bleibende und auf immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — ist die Aufgabe der Philosophie. Inzwischen sehn wir hier, worauf die Verwandtschaft der Philosophie mit den schönen Künsten beruht, und können daraus abnehmen, inwiefern auch die Fähigkeit zu Beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären sehr verschieden, doch in der Wurzel die selbe ist.

Jedes Kunstwerk ist demgemäß eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber, durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch, nicht von Jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg.

Die Werke der Dichter, Bildner und darstellenden Künstler überhaupt enthalten anerkanntermaaßen eine Schatz tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen die Weisheit der Natur der Dinge selbst redet, deren Aussagen sie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetschen. Deshalb muß aber freilich auch Jeder, der das Gedicht liest, oder das Kunstwerk betrachtet, aus eigenen Mitteln beitragen, jene Weisheit zu Tage zu fördern: folglich faßt er nur so viel davon, als seine Fähigkeit und seine Bildung zuläßt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer sein Senkblei so tief hinabläßt, als dessen Länge reicht. Vor ein Bild hat Jeder sich hinzustellen, wie vor einen Fürsten, abwartend, ob und [463] was es zu ihm sprechen werde; und, wie jenen, auch dieses nicht selbst anzureden: denn da würde er nur sich selbst vernehmen. — Dem Allen zufolge ist in den Werken der darstellenden Künste zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite: hingegen dieselbe actualiter und explicite zu liefern ist die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben. Was sie zu liefern verspricht, wäre gleichsam ein schon realisirter und baarer Gewinn, ein fester und bleibender Besitz; während der aus den Leistungen

und Werken der Kunst hervorgehende nur ein stets neu zu erzeugender ist. Dafür aber macht sie nicht bloß an Den, der ihre Werke schaffen, sondern auch an Den, der sie genießen soll, abschreckende, schwer zu erfüllende Anforderungen. Daher bleibt ihr Publikum klein, während das der Künste groß ist. —

Die oben zum Genuß eines Kunstwerks verlangte Mitwirkung des Beschauers beruht zum Theil darauf, daß jedes Kunstwerk nur durch das Medium der Phantasie wirken kann, daher es diese anregen muß und sie nie aus dem Spiel gelassen werden und unthätig bleiben darf. Dies ist eine Bedingung der ästhetischen Wirkung und daher ein Grundgesetz aller schönen Künste. Aus demselben aber folgt, daß, durch das Kunstwerk, nicht Alles geradezu den Sinnen gegeben werden darf, vielmehr nur so viel, als erfordert ist, die Phantasie auf den rechten Weg zu leiten: ihr muß immer noch etwas und zwar das Letzte zu thun übrig bleiben. Muß doch sogar der Schriftsteller stets dem Leser noch etwas zu denken übrig lassen; da Voltaire sehr richtig gesagt hat: Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire. In der Kunst aber ist überdies das Allerbeste zu geistig, um geradezu den Sinnen gegeben zu werden: es muß in der Phantasie des Beschauers geboren, wiewohl durch das Kunstwerk erzeugt werden. Hierauf beruht es, daß die Skitzen großer Meister oft mehr wirken, als ihre ausgemalten Bilder; wozu freilich noch der andere Vortheil beiträgt, daß sie, aus einem Guß, im Augenblick der Konception vollendet sind; während das ausgeführte Gemälde, da die Begeisterung doch nicht bis zu seiner Vollendung anhalten kann, nur unter fortgesetzter Bemühung, mittelst kluger Ueberlegung und beharrlicher Absichtlichkeit zu Stande kommt. — Aus [464] dem in Rede stehenden ästhetischen Grundgesetze wird ferner auch erklärlich, warum Wachsfiguren, obgleich gerade in ihnen die Nachahmung der Natur den höchsten Grad erreichen kann, nie eine ästhetische Wirkung hervorbringen und daher nicht eigentliche Werke der schönen Kunst sind. Denn sie lassen der Phantasie nichts zu thun übrig. Die Skulptur nämlich giebt die bloße Form, ohne die Farbe; die Malerei giebt die Farbe, aber den bloßen Schein der Form: Beide also wenden sich an die Phantasie des Beschauers. Die Wachsfigur hingegen giebt Alles, Form und Farbe zugleich; woraus der Schein der Wirklichkeit entsteht

und die Phantasie aus dem Spiele bleibt. — Dagegen wendet die Poesie sich sogar allein an die Phantasie, welche sie mittelst bloßer Worte in Thätigkeit versetzt. —

Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne eigentliche Kenntniß des Zweckes, ist, in jeder, der Grundcharakter der Pfuscherei. Ein solches zeigt sich in den nichts tragenden Stützen, den zwecklosen Voluten, Bauschungen und Vorsprüngen schlechter Architektur, in den nichtssagenden Läufen und Figuren, nebst dem zwecklosen Lerm schlechter Musik, im Klingklang der Reime sinnarmer Gedichte, u. s. w. —

In Folge der vorhergegangenen Kapitel und meiner ganzen Ansicht von der Kunst, ist ihr Zweck die Erleichterung der Erkenntniß der Ideen der Welt (im Platonischen Sinn, dem einzigen, den ich für das Wort Idee anerkenne). Die Ideen aber sind wesentlich ein Anschauliches und daher, in seinen nähern Bestimmungen, Unerschöpfliches. Die Mittheilung eines solchen kann daher nur auf dem Wege der Anschauung geschehn, welches der der Kunst ist. Wer also von der Auffassung einer Idee erfüllt ist, ist gerechtfertigt, wenn er die Kunst zum Medium seiner Mittheilung wählt. — Der bloße Begriff hingegen ist ein vollkommen Bestimmbares, daher zu Erschöpfendes, deutlich Gedachtes, welches sich, seinem ganzen Inhalt nach, durch Worte, kalt und nüchtern mittheilen läßt. Ein Solches nun aber durch ein Kunstwerk mittheilen zu wollen, ist ein sehr unnützer Umweg, ja, gehört zu dem eben gerügten Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne Kenntniß des Zwecks. Daher ist ein Kunstwerk, dessen Konception aus bloßen deutlichen Begriffen hervorgegangen, allemal ein unächtes. Wenn wir nun, bei Betrachtung eines Werkes der bildenden Kunst, oder beim Lesen einer Dichtung, [465] oder beim Anhören einer Musik (die etwas Bestimmtes zu schildern bezweckt), durch alle die reichen Kunstmittel hindurch, den deutlichen, begränzten, kalten, nüchternen Begriff durchschimmern und am Ende hervortreten sehn, welcher der Kern dieses Werkes war, dessen ganze Konception mithin nur im deutlichen Denken desselben bestanden hat und demnach durch die Mittheilung desselben von Grund aus erschöpft ist; so empfinden wir Ekel und Unwillen: denn wir sehn uns getäuscht und um unsere Theilnahme und Aufmerksamkeit betrogen. Ganz befriedigt durch den

Eindruck eines Kunstwerks sind wir nur dann, wann er etwas hinterläßt, das wir, bei allem Nachdenken darüber, nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehn können. Das Merkmal jenes hybriden Ursprungs aus bloßen Begriffen ist, daß der Urheber eines Kunstwerks, ehe er an die Ausführung gieng, mit deutlichen Worten angeben konnte, was er darzustellen beabsichtigte: denn da wäre durch diese Worte selbst sein ganzer Zweck zu erreichen gewesen. Daher ist es ein so unwürdiges, wie albernes Unternehmen, wenn man, wie heut zu Tage öfter versucht worden, eine Dichtung Shakespeare's, oder Goethes, zurückführen will auf eine abstrakte Wahrheit, deren Mittheilung ihr Zweck gewesen wäre. Denken soll freilich der Künstler, bei der Anordnung seines Werkes: aber nur das Gedachte, was geschaut wurde ehe es gedacht war, hat nachmals, bei der Mittheilung, anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich. — Hier wollen wir nun die Bemerkung nicht unterdrücken, daß allerdings die Werke aus einem Guß, wie die bereits erwähnte Skitze der Maler, welche in der Begeisterung der ersten Konception vollendet, und wie unbewußt hingezeichnet wird, desgleichen die Melodie, welche ohne alle Reflexion und völlig wie durch Eingebung kommt, endlich auch das eigentlich lyrische Gedicht, das bloße Lied, in welches die tief gefühlte Stimmung der Gegenwart und der Eindruck der Umgebung sich mit Worten, deren Silbenmaaße und Reime von selbst eintreffen, wie unwillkürlich ergießt, — daß, sage ich, diese Alle den großen Vorzug haben, das lautere Werk der Begeisterung des Augenblicks, der Inspiration, der freien Regung des Genius zu seyn, ohne alle Einmischung der Absichtlichkeit und Reflexion; daher sie eben durch und durch erfreulich [466] und genießbar sind, ohne Schaale und Kern, und ihre Wirkung viel unfehlbarer ist, als die der größten Kunstwerke, von langsamer und überlegter Ausführung. An allen diesen nämlich, also an den großen historischen Gemälden, an den langen Epopöen, den großen Opern u. s. w. hat die Reflexion, die Absicht und durchdachte Wahl bedeutenden Antheil: Verstand, Technik und Routine müssen hier die Lücken ausfüllen, welche die geniale Konception und Begeisterung gelassen hat, und allerlei nothwendiges Nebenwerk muß, als Cäment der eigentlich allein ächten Glanzpartien, diese durchziehn. Hieraus ist es erklärlich, daß

alle ſolche Werke, die vollkommenſten Meiſterſtücke der allergrößten Meiſter (wie z. B. Hamlet, Fauſt, die Oper Don Juan) allein ausgenommen, einiges Schaales und Langweiliges unvermeidlich beigemiſcht enthalten, welches ihren Genuß in etwas verkümmert. Belege hiezu ſind die Meſſiade, die Gerusalemme liberata, ſogar Paradise lost und die Aeneide: macht doch ſchon Horaz die kühne Bemerkung: Quandoque bonus dormitat Homerus. Daß aber Dies ſich ſo verhält iſt eine Folge der Beſchränkung menſchlicher Kräfte überhaupt. —

Die Mutter der nützlichen Künſte iſt die Noth; die der ſchönen der Ueberfluß. Zum Vater haben jene den Verſtand, dieſe das Genie, welches ſelbſt eine Art Ueberfluß iſt, nämlich der der Erkenntnißkraft über das zum Dienſte des Willens erforderliche Maaß.

Kapitel 35*).

Zur Aeſthetik der Architektur.

In Gemäßheit der im Texte gegebenen Ableitung des rein Aeſthetiſchen der Baukunſt aus den unterſten Stufen der Objektivation des Willens, oder der Natur, deren Ideen ſie zu deutlicher Anſchaulichkeit bringen will, iſt das einzige und beſtändige Thema derſelben Stütze und Laſt, und ihr Grundgeſetz, daß [467] keine Laſt ohne genügende Stütze, und keine Stütze ohne angemeſſene Laſt, mithin das Verhältniß dieſer Beiden gerade das paſſende ſei. Die reinſte Ausführung dieſes Themas iſt Säule und Gebälk: daher iſt die Säulenordnung gleichſam der Generalbaß der ganzen Architektur geworden. In Säule und Gebälk nämlich ſind Stütze und Laſt vollkommen geſondert; wodurch die gegenſeitige Wirkung Beider und ihr Verhältniß zu einander augenfällig wird. Denn freilich enthält ſelbſt jede ſchlichte Mauer ſchon Stütze und Laſt: allein hier ſind Beide noch in einander verſchmolzen. Alles iſt hier Stütze und Alles Laſt: daher keine äſthetiſche Wirkung. Dieſe tritt erſt durch die

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf § 43 des erſten Bandes.

Sonderung ein und fällt dem Grade derſelben gemäß aus. Denn zwiſchen der Säulenreihe und der ſchlichten Mauer ſind viele Zwiſchenſtufen. Schon auf der bloß zu Fenſtern und Thüren durchbrochenen Mauer eines Hauſes ſucht man jene Sonderung wenigſtens anzudeuten, durch flach hervortretende Pilaſter (Anten) mit Kapitellen, welche man dem Geſimſe unterſchiebt, ja, im Nothfall, ſie durch bloße Malerei darſtellt, um doch irgendwie das Gebälk und eine Säulenordnung zu bezeichnen. Wirkliche Pfeiler, auch Konſolen und Stützen mancherlei Art, realiſiren ſchon mehr jene von der Baukunſt durchgängig angeſtrebte reine Sonderung der Stütze und Laſt. In Hinſicht auf dieſelbe ſteht der Säule mit dem Gebälke zunächſt, aber als eigenthümliche, nicht dieſe nachahmende Konſtruktion, das Gewölbe mit dem Pfeiler. Die äſthetiſche Wirkung Jener freilich erreichen Dieſe bei Weitem nicht; weil hier Stütze und Laſt noch nicht rein geſondert, ſondern in einander übergehend verſchmolzen ſind. Im Gewölbe ſelbſt iſt jeder Stein zugleich Laſt und Stütze, und ſogar die Pfeiler werden, zumal im Kreuzgewölbe, vom Druck entgegengeſetzter Bögen, wenigſtens für den Augenſchein, in ihrer Lage erhalten; wie denn auch, eben dieſes Seitendruckes wegen, nicht nur Gewölbe, ſondern ſelbſt bloße Bögen nicht auf Säulen ruhen ſollen, ſondern den maſſiveren, viereckigen Pfeiler verlangen. In der Säulenreihe allein iſt die Sonderung vollſtändig, indem hier das Gebälk als reine Laſt, die Säule als reine Stütze auftritt. Demnach iſt das Verhältniß der Kolonade zur ſchlichten Mauer [468] dem zu vergleichen, welches zwiſchen einer in regelmäßigen Intervallen aufſteigenden Tonleiter und einem aus der ſelben Tiefe bis zur ſelben Höhe allmälig und ohne Abſtufungen hinaufgehenden Tone wäre, der ein bloßes Geheul abgeben würde. Denn im Einen wie im Andern iſt der Stoff der ſelbe, und nur aus der reinen Sonderung geht der mächtige Unterſchied hervor.

Der Laſt angemeſſen iſt übrigens die Stütze nicht dann, wann ſie ſolche zu tragen nur eben ausreicht; ſondern wann ſie dies ſo bequem und reichlich vermag, daß wir, beim erſten Anblick, darüber vollkommen beruhigt ſind. Jedoch darf auch dieſer Ueberſchuß der Stütze einen gewiſſen Grad nicht überſteigen; da wir ſonſt Stütze ohne Laſt erblicken, welches dem äſthetiſchen Zweck entgegen iſt. Zur Beſtimmung jenes Grades haben die

Alten, als Regulativ, die Linie des Gleichgewichts ersonnen, welche man erhält, indem man die Verjüngung, welche die Dicke der Säule von unten nach oben hat, fortsetzt, bis sie in einen spitzen Winkel ausläuft, wodurch die Säule zum Kegel wird: jetzt wird jeder beliebige Queer-Durchschnitt den untern Theil so stark lassen, daß er den abgeschnittenen oberen zu tragen hinreicht. Gewöhnlich aber wird mit zwanzigfacher Festigkeit gebaut, d. h. man legt jeder Stütze nur $^1/_{20}$ dessen auf, was sie höchstens tragen könnte. — Ein lukulentes Beispiel von Last ohne Stütze bieten die, an den Ecken mancher, im geschmackvollen Stil der „Jetztzeit" erbauten Häuser hinausgeschobenen Erker dem Auge dar. Man sieht nicht was sie trägt: sie scheinen zu schweben und beunruhigen das Gemüth.

Daß in Italien sogar die einfachsten und schmucklosesten Gebäude einen ästhetischen Eindruck machen, in Deutschland aber nicht, beruht hauptsächlich darauf, daß dort die Dächer sehr flach sind. Ein hohes Dach ist nämlich weder Stütze noch Last: denn seine beiden Hälften unterstützen sich gegenseitig, das Ganze aber hat kein seiner Ausdehnung entsprechendes Gewicht. Daher bietet es dem Auge eine ausgebreitete Masse dar, die dem ästhetischen Zwecke völlig fremd, bloß dem nützlichen dient, mithin jenen stört, dessen Thema immer nur Stütze und Last ist.

Die Form der Säule hat ihren Grund allein darin, daß sie die einfachste und zweckmäßigste Stütze liefert. In der gewundenen Säule tritt die Zweckwidrigkeit wie absichtlich trotzend und daher unverschämt auf: deswegen bricht der gute Geschmack, beim [469] ersten Anblick, den Stab über sie. Der viereckige Pfeiler hat, da die Diagonale die Seiten übertrifft, ungleiche Dimensionen der Dicke, die durch keinen Zweck motivirt, sondern durch die zufällig leichtere Ausführbarkeit veranlaßt sind: darum eben gefällt er uns so sehr viel weniger, als die Säule. Schon der sechs- oder achteckige Pfeiler ist gefälliger; weil er sich der runden Säule mehr nähert: denn die Form dieser allein ist ausschließlich durch den Zweck bestimmt. Dies ist sie nun aber auch in allen ihren übrigen Proportionen: zunächst im Verhältniß ihrer Dicke zur Höhe, innerhalb der Gränzen, welche die Verschiedenheit der drei Säulenordnungen zuläßt. Sodann beruht ihre Verjüngung, vom ersten Drittel ihrer Höhe an, wie auch eine geringe Anschwel-

lung an eben dieser Stelle (entasis Vitr.), darauf, daß der Druck der Last dort am stärksten ist: man glaubte bisher, daß diese Anschwellung nur der Jonischen und Korinthischen Säule eigen sei; allein neuere Messungen haben sie auch an der Dorischen, sogar in Pästum, nachgewiesen. Also Alles an der Säule, ihre durchweg bestimmte Form, das Verhältniß ihrer Höhe zur Dicke, Beider zu den Zwischenräumen der Säulen, und das der ganzen Reihe zum Gebälk und der darauf ruhenden Last, ist das genau berechnete Resultat aus dem Verhältniß der nothwendigen Stütze zur gegebenen Last. Weil diese gleichförmig vertheilt ist; so müssen es auch die Stützen seyn: deshalb sind Säulengruppen geschmacklos. Hingegen rückt, in den besten Dorischen Tempeln, die Eckſäule etwas näher an die nächste; weil das Zusammentreffen der Gebälke an der Ecke die Last vermehrt: hiedurch aber spricht sich deutlich das Princip der Architektur aus, daß die konstruktionellen Verhältnisse, d. h. die zwischen Stütze und Last, die wesentlichen sind, welchen die der Symmetrie, als untergeordnet, sogleich weichen müssen. Je nach der Schwere der ganzen Last überhaupt wird man die Dorische, oder die zwei leichteren Säulenordnungen wählen, da die erstere, nicht nur durch die größere Dicke, sondern auch durch die ihr wesentliche, nähere Stellung der Säulen, auf schwerere Lasten berechnet ist, zu welchem Zwecke auch die beinahe rohe Einfachheit ihres Kapitells paßt. Die Kapitelle überhaupt haben den Zweck, sichtbar zu machen, daß die Säulen das Gebälk tragen und nicht wie Zapfen hineingesteckt [470] sind: zugleich vergrößern sie, mittelst ihres Abakus, die tragende Fläche. Weil nun also aus dem wohl verstandenen und konsequent durchgeführten Begriff der reichlich angemessenen Stütze zu einer gegebenen Last alle Gesetze der Säulenordnung, mithin auch die Form und Proportion der Säule, in allen ihren Theilen und Dimensionen, bis ins Einzelne herab, folgt, also insofern a priori bestimmt ist; so erhellt die Verkehrtheit des so oft wiederholten Gedankens, daß Baumstämme oder gar (was leider selbst Vitruvius, IV, 1, vorträgt) die menschliche Gestalt das Vorbild der Säule gewesen sei. Dann wäre die Form derselben für die Architektur eine rein zufällige, von außen aufgenommene: eine solche aber könnte uns nicht, sobald wir sie in ihrem gehörigen Ebenmaaß erblicken, so harmonisch und befriedigend

anſprechen; noch könnte andererſeits jedes, ſelbſt geringe Mißverhältniß derſelben vom feinen und geübten Sinne ſogleich unangenehm und ſtörend, wie ein Mißton in der Muſik, empfunden werden. Dies iſt vielmehr nur dadurch möglich, daß, nach gegebenem Zweck und Mittel, alles Uebrige im Weſentlichen a priori beſtimmt iſt, wie in der Muſik, nach gegebener Melodie und Grundton, im Weſentlichen die ganze Harmonie. Und wie die Muſik, ſo iſt auch die Architektur überhaupt keine nachahmende Kunſt; — obwohl Beide oft fälſchlich dafür gehalten worden ſind.

Das äſthetiſche Wohlgefallen beruht, wie im Text ausführlich dargethan, überall auf der Auffaſſung einer (Platoniſchen) Idee. Für die Architektur, allein als ſchöne Kunſt betrachtet, ſind die Ideen der unterſten Naturſtufen, alſo Schwere, Starrheit, Kohäſion, das eigentliche Thema; nicht aber, wie man bisher annahm, bloß die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie, als welche ein rein Geometriſches, Eigenſchaften des Raumes, nicht Ideen ſind, und daher nicht das Thema einer ſchönen Kunſt ſeyn können. Auch in der Architektur alſo ſind ſie nur ſekundären Urſprungs und haben eine untergeordnete Bedeutung, welche ich ſogleich hervorheben werde. Wären ſie es allein, welche darzulegen die Architektur, als ſchöne Kunſt, zur Aufgabe hätte; ſo müßte das Modell die gleiche Wirkung thun, wie das ausgeführte Werk. Dies aber iſt ganz und gar nicht der Fall: vielmehr müſſen die Werke der Architektur, um äſthetiſch zu wirken, durchaus eine beträchtliche Größe haben; ja, ſie können nie zu groß, aber leicht zu klein ſeyn. Sogar ſteht, ceteris paribus, die äſthetiſche Wirkung im geraden Verhältniß der Größe der Gebäude; weil nur große Maſſen die Wirkſamkeit der Schwerkraft in hohem Grade augenfällig und eindringlich machen. Hiedurch beſtätigt ſich abermals meine Anſicht, daß das Streben und der Antagonismus jener Grundkräfte der Natur den eigentlichen äſthetiſchen Stoff der Baukunſt ausmacht, welcher, ſeiner Natur nach, große Maſſen verlangt, um ſichtbar, ja fühlbar zu werden. — Die Formen in der Architektur werden, wie oben an der Säule gezeigt worden, zudächſt durch den unmittelbaren, konſtruktionellen Zweck jedes Theiles beſtimmt. Soweit nun aber derſelbe irgend etwas unbeſtimmt läßt, tritt, da die Architektur ihr Daſeyn zu-

nächſt in unſerer räumlichen Anſchauung hat, und demnach an unſer Vermögen a priori zu dieſer ſich wendet, das Geſetz der vollkommenſten Anſchaulichkeit, mithin auch der leichteſten Faßlichkeit, ein. Dieſe aber entſteht allemal durch die größte Regelmäßigkeit der Formen und Rationalität ihrer Verhältniſſe. Demgemäß wählt die ſchöne Architektur lauter regelmäßige Figuren, aus geraden Linien, oder geſetzmäßigen Kurven, imgleichen die aus ſolchen hervorgehenden Körper, wie Würfel, Parallelepipeden, Cylinder, Kugeln, Pyramiden und Kegel; als Oeffnungen aber bisweilen Cirkel, oder Ellipſen, in der Regel jedoch Quadrate und noch öfter Rektangel, letztere von durchaus rationalem und ganz leicht faßlichem Verhältniß ihrer Seiten (nicht etwan wie 6:7, ſondern wie 1:2, 2:3), endlich auch Blenden oder Niſchen, von regelmäßiger und faßlicher Proportion. Aus dem ſelben Grunde wird ſie den Gebäuden ſelbſt und ihren großen Abtheilungen gern ein rationales und leicht faßliches Verhältniß der Höhe zur Breite geben, z. B. die Höhe einer Faſſade die Hälfte der Breite ſeyn laſſen, und die Säulen ſo ſtellen, daß je 3 oder 4 derſelben mit ihren Zwiſchenräumen eine Linie ausmeſſen, welche der Höhe gleich iſt, alſo ein Quadrat bilden. Das ſelbe Princip der Anſchaulichkeit und leichten Faßlichkeit verlangt auch leichte Ueberſehbarkeit: dieſe führt die Symmetrie herbei, welche überdies nöthig iſt, um das Werk als ein Ganzes abzuſtecken und deſſen weſentliche Begränzung von der zufälligen zu unterſcheiden, wie man denn z. B. bisweilen nur an ihrem Leitfaden erkennt, ob man drei neben einander ſtehende Gebäude oder nur eines vor ſich hat. Nur mittelſt der Symmetrie alſo kündigt ſich das architektoniſche Werk ſogleich als individuelle Einheit und als Entwickelung eines Hauptgedankens an.

Wenn nun gleich, wie oben beiläufig gezeigt worden, die Baukunſt keineswegs die Formen der Natur, wie Baumſtämme, oder gar menſchliche Geſtalten, nachzuahmen hat; ſo ſoll ſie doch im Geiſte der Natur ſchaffen, namentlich indem ſie das Geſetz natura nihil agit frustra, nihilque supervacaneum, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur, auch zu dem ihrigen macht, demnach alles, ſelbſt nur ſcheinbar, Zweckloſe vermeidet und ihre jedesmalige Abſicht, ſei dieſe nun eine rein architektoniſche, d. i. konſtruktionelle, oder aber eine die

Zwecke der Nützlichkeit betreffende, ſtets auf dem kürzeſten und natürlichſten Wege erreicht und ſo dieſelbe, durch das Werk ſelbſt, offen darlegt. Dadurch erlangt ſie eine gewiſſe Grazie, der analog, welche bei lebenden Weſen in der Leichtigkeit und der Angemeſſenheit jeder Bewegung und Stellung zur Abſicht derſelben beſteht. Demgemäß ſehn wir, im guten antiken Bauſtil, jeglichen Theil, ſei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk, oder Thüre, Fenſter, Treppe, Balkon, ſeinen Zweck auf die geradeſte und einfachſte Weiſe erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend; eben wie die organiſche Natur es in ihren Werken auch thut. Der geſchmackloſe Bauſtil hingegen ſucht bei Allem unnütze Umwege und gefällt ſich in Willkürlichkeiten, geräth dadurch auf zwecklos gebrochene, heraus und herein rückende Gebälke, gruppirte Säulen, zerſtückelte Korniſchen an Thürbögen und Giebeln, ſinnloſe Voluten, Schnörkel u. dergl.: er ſpielt, wie oben als Charakter der Pfuſcherei angegeben, mit den Mitteln der Kunſt, ohne die Zwecke derſelben zu verſtehn, wie Kinder mit dem Geräthe der Erwachſenen ſpielen. Dieſer Art iſt ſchon jede Unterbrechung einer geraden Linie, jede Aenderung im Schwunge einer Kurve, ohne augenfälligen Zweck. Jene naive Einfalt hingegen in der Darlegung und dem Erreichen des Zweckes, die dem Geiſte entſpricht, in welchem die Natur ſchafft und bildet, iſt es eben auch, welche den antiken Thongefäßen eine ſolche Schönheit und Grazie der Form verleiht, daß wir ſtets von Neuem darüber erſtaunen; weil ſie ſo edel abſticht gegen unſere modernen Gefäße im Originalgeſchmack, als welche den Stämpel [473] der Gemeinheit tragen, ſie mögen nun aus Porzellan, oder grobem Töpferthon geformt ſeyn. Beim Anblick der Gefäße und Geräthe der Alten fühlen wir, daß wenn die Natur dergleichen Dinge hätte ſchaffen wollen, ſie es in dieſen Formen gethan haben würde. — Da wir alſo die Schönheit der Baukunſt hauptſächlich aus der unverhohlenen Darlegung der Zwecke und dem Erreichen derſelben auf dem kürzeſten und natürlichſten Wege hervorgehn ſehn; ſo geräth hier meine Theorie in geraden Widerſpruch mit der Kantiſchen, als welche das Weſen alles Schönen in eine anſcheinende Zweckmäßigkeit ohne Zweck ſetzt.

Das hier dargelegte alleinige Thema der Architektur, Stütze und Laſt, iſt ſo ſehr einfach, daß eben deshalb dieſe Kunſt, ſoweit

ſie ſchöne Kunſt iſt (nicht aber ſofern ſie dem Nutzen dient), ſchon ſeit der beſten Griechiſchen Zeit, im Weſentlichen vollendet und abgeſchloſſen, wenigſtens keiner bedeutenden Bereicherung mehr fähig iſt. Hingegen kann der moderne Architekt ſich von den Regeln und Vorbildern der Alten nicht merklich entfernen, ohne eben ſchon auf dem Wege der Verſchlechterung zu ſeyn. Ihm bleibt daher nichts übrig, als die von den Alten überlieferte Kunſt anzuwenden und ihre Regeln, ſo weit es möglich iſt, unter den Beſchränkungen, welche das Bedürfniß, das Klima, das Zeitalter, und ſein Land ihm unabweisbar auflegen, durchzuſetzen. Denn in dieſer Kunſt, wie auch in der Skulptur, fällt das Streben nach dem Ideal mit der Nachahmung der Alten zuſammen.

Ich brauche wohl kaum zu erinnern, daß ich, bei allen dieſen architektoniſchen Betrachtungen, allein den antiken Bauſtil und nicht den ſogenannten Gothiſchen, welcher, Saraceniſchen Urſprungs, durch die Gothen in Spanien dem übrigen Europa zugeführt worden iſt, im Auge gehabt habe. Vielleicht iſt auch dieſem eine gewiſſe Schönheit, in ſeiner Art, nicht ganz abzuſprechen: wenn er jedoch unternimmt, ſich jenem als ebenbürtig gegenüberzuſtellen; ſo iſt dies eine barbariſche Vermeſſenheit, welche man durchaus nicht gelten laſſen darf. Wie wohlthätig wirkt doch auf unſern Geiſt, nach dem Anſchauen ſolcher Gothiſcher Herrlichkeiten, der Anblick eines regelrechten, im antiken Stil aufgeführten Gebäudes! Wir fühlen ſogleich, daß dies das [474] allein Rechte und Wahre iſt. Könnte man einen alten Griechen vor unſere berühmteſten Gothiſchen Kathedralen führen; was würde er wohl dazu ſagen? — Βαρβαροι! — Unſer Wohlgefallen an Gothiſchen Werken beruht ganz gewiß größten Theils auf Gedankenaſſociationen und hiſtoriſchen Erinnerungen, alſo auf einem der Kunſt fremden Gefühl. Alles was ich vom eigentlich äſthetiſchen Zweck, vom Sinn und Thema der Baukunſt geſagt habe, verliert bei dieſen Werken ſeine Gültigkeit. Denn das frei liegende Gebälk iſt verſchwunden und mit ihm die Säule: Stütze und Laſt, geordnet und vertheilt, um den Kampf zwiſchen Starrheit und Schwere zu veranſchaulichen, ſind hier nicht mehr das Thema. Auch iſt jene durchgängige, reine Rationalität, vermöge welcher Alles ſtrenge Rechenſchaft zuläßt, ja, ſie dem denkenden Beſchauer ſchon von ſelbſt entgegenbringt, und welche zum Cha-

rakter des antiken Bauſtils gehört, hier nicht mehr zu finden: wir werden bald inne, daß hier, ſtatt ihrer, eine von fremdartigen Begriffen geleitete Willkür gewaltet hat; daher Vieles uns unerklärt bleibt. Denn nur der antike Bauſtil iſt in rein objektivem Sinne gedacht, der gothiſche mehr in ſubjektivem. — Wollen wir jedoch, wie wir als den eigentlichen, äſthetiſchen Grundgedanken der antiken Baukunſt die Entfaltung des Kampfes zwiſchen Starrheit und Schwere erkannt haben, auch in der Gothiſchen einen analogen Grundgedanken auffinden; ſo müßte es dieſer ſeyn, daß hier die gänzliche Ueberwältigung und Beſiegung der Schwere durch die Starrheit dargeſtellt werden ſoll. Denn demgemäß iſt hier die Horizontallinie, welche die der Laſt iſt, faſt ganz verſchwunden, und das Wirken der Schwere tritt nur noch indirekt, nämlich in Bogen und Gewölbe verlarvt, auf, während die Vertikallinie, welche die der Stütze iſt, allein herrſcht, und in unmäßig hohen Strebepfeilern, Thürmen, Thürmchen und Spitzen ohne Zahl, welche unbelaſtet in die Höhe gehn, das ſiegreiche Wirken der Starrheit verſinnlicht. Während in der antiken Baukunſt das Streben und Drängen von oben nach unten eben ſo wohl vertreten und dargelegt iſt, wie das von unten nach oben; ſo herrſcht hier das letztere entſchieden vor: wodurch auch jene oft bemerkte Analogie mit dem Kryſtall entſteht, da deſſen Anſchießen ebenfalls mit Ueberwältigung der Schwere geſchieht. Wenn wir nun dieſen Sinn und Grundgedanken der Gothiſchen Baukunſt unterlegen und dieſe dadurch als gleichberechtigten Gegenſatz [475] der antiken aufſtellen wollten; ſo wäre dagegen zu erinnern, daß der Kampf zwiſchen Starrheit und Schwere, welchen die antike Baukunſt ſo offen und naiv darlegt, ein wirklicher und wahrer, in der Natur gegründeter iſt; die gänzliche Ueberwindung der Schwere durch die Starrheit hingegen ein bloßer Schein bleibt, eine Fiktion, durch Täuſchung beglaubigt. — Wie aus dem hier angegebenen Grundgedanken und den oben bemerkten Eigenthümlichkeiten der Gothiſchen Baukunſt der myſteriöſe und hyperphyſiſche Charakter, welcher derſelben zuerkannt wird, hervorgeht, wird Jeder ſich leicht deutlich machen können. Hauptſächlich entſteht er, wie ſchon erwähnt, dadurch, daß hier das Willkürliche an die Stelle des rein Rationellen, ſich als durchgängige Angemeſſenheit des Mittels zum Zweck Kundgebenden, getreten iſt.

Das viele eigentlich Zweckloſe und doch ſo ſorgfältig Vollendete erregt die Vorausſetzung unbekannter, unerforſchlicher, geheimer Zwecke, d. i. das myſteriöſe Anſehn. Hingegen iſt die glänzende Seite der Gothiſchen Kirchen die innere; weil hier die Wirkung des von ſchlanken, kryſtalliniſch aufſtrebenden Pfeilern getragenen, hoch hinaufgehobenen und, bei verſchwundener Laſt, ewige Sicherheit verheißenden Kreuzgewölbes auf das Gemüth eindringt, die meiſten der erwähnten Uebelſtände aber draußen liegen. An antiken Gebäuden iſt die Außenſeite die vortheilhaftere; weil man dort Stütze und Laſt beſſer überſieht, im Innern hingegen die flache Decke ſtets etwas Niederdrückendes und Proſaiſches behält. An den Tempeln der Alten war auch meiſtentheils, bei vielen und großen Außenwerken, das eigentliche Innere klein. Einen erhabeneren Anſtrich erhielt es durch das Kugelgewölbe einer Kuppel, wie im Pantheon, von welcher daher auch die Italiäner, in dieſem Stil bauend, den ausgedehnteſten Gebrauch gemacht haben. Dazu ſtimmt, daß die Alten, als ſüdliche Völker, mehr im Freien lebten, als die nordiſchen Nationen, welche die Gothiſche Baukunſt vorgezogen haben. — Wer nun aber ſchlechterdings die Gothiſche Baukunſt als eine weſentliche und berechtigte gelten laſſen will, mag, wenn er zugleich Analogien liebt, ſie den negativen Pol der Architektur, oder auch die Moll-Tonart derſelben benennen. — Im Intereſſe des guten Geſchmacks muß ich [476] wünſchen, daß große Geldmittel dem objektiv, d. h. wirklich Guten und Rechten, dem an ſich Schönen, zugewendet werden, nicht aber Dem, deſſen Werth bloß auf Ideenaſſociationen beruht. Wenn ich nun ſehe, wie dieſes ungläubige Zeitalter die vom gläubigen Mittelalter unvollendet gelaſſenen Gothiſchen Kirchen ſo emſig ausbaut, kommt es mir vor, als wolle man das dahingeſchiedene Chriſtenthum einbalſamiren.

Kapitel 36*).

Vereinzelte Bemerkungen zur Aesthetik der bildenden Künste.

In der Skulptur sind Schönheit und Grazie die Hauptsache: in der Malerei aber erhalten Ausdruck, Leidenschaft, Charakter das Uebergewicht; daher von der Forderung der Schönheit eben so viel nachgelassen werden muß. Denn eine durchgängige Schönheit aller Gestalten, wie die Skulptur sie fordert, würde dem Charakteristischen Abbruch thun, auch durch die Monotonie ermüden. Demnach darf die Malerei auch häßliche Gesichter und abgezehrte Gestalten darstellen: die Skulptur hingegen verlangt Schönheit, wenn auch nicht stets vollkommene, durchaus aber Kraft und Fülle der Gestalten. Folglich ist ein magerer Christus am Kreuz, ein von Alter und Krankheit abgezehrter, sterbender heiliger Hieronymus, wie das Meisterstück Domenichino's, ein für die Malerei passender Gegenstand: hingegen der durch Fasten auf Haut und Knochen reducirte Johannes der Täufer, in Marmor, von Donatello, auf der Gallerie zu Florenz, wirkt, trotz der meisterhaften Ausführung, widerlich. — Von diesem Gesichtspunkt aus scheint die Skulptur der Bejahung, die Malerei der Verneinung des Willens zum Leben angemessen, und hieraus ließe sich erklären, warum die Skulptur die Kunst der Alten, die Malerei die der christlichen Zeiten gewesen ist. —

Bei der § 45 des ersten Bandes gegebenen Auseinandersetzung, daß das Herausfinden, Erkennen und Feststellen des Typus der menschlichen Schönheit auf einer gewissen Anticipation derselben beruht und daher zum Theil a priori begründet ist, finde ich noch hervorzuheben, daß diese Anticipation dennoch der Erfahrung bedarf, um durch sie angeregt zu werden; analog dem Instinkt der Thiere, welcher, obwohl das Handeln a priori leitend, dennoch in den Einzelheiten desselben der Bestimmung durch Motive bedarf. Die Erfahrung und Wirklichkeit nämlich hält dem Intellekt des Künstlers menschliche Gestalten vor, welche, im einen oder andern Theil, der Natur mehr oder minder gelungen sind, ihn gleichsam um sein Urtheil darüber befragend, und [477]

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§ 44—50 des ersten Bandes.

ruft so, nach Sokratischer Methode, aus jener dunkeln Anticipation die deutliche und bestimmte Erkenntniß des Ideals hervor. Dieserhalb leistete es den Griechischen Bildhauern allerdings großen Vorschub, daß Klima und Sitte des Landes ihnen den ganzen Tag Gelegenheit gaben, halb nackte Gestalten, und in den Gymnasien auch ganz nackte zu sehn. Dabei forderte jedes Glied ihren plastischen Sinn auf zur Beurtheilung und zur Vergleichung desselben mit dem Ideal, welches unentwickelt in ihrem Bewußtseyn lag. So übten sie beständig ihr Urtheil an allen Formen und Gliedern, bis zu den feinsten Nüancen derselben herab; wodurch denn allmälig ihre ursprünglich nur dumpfe Anticipation des Ideals menschlicher Schönheit zu solcher Deutlichkeit des Bewußtseyns erhoben werden konnte, daß sie fähig wurden, dasselbe im Kunstwerk zu objektiviren. — Auf ganz analoge Weise ist dem Dichter, zur Darstellung der Charaktere, eigene Erfahrung nützlich und nöthig. Denn obgleich er nicht nach der Erfahrung und empirischen Notizen arbeitet, sondern nach dem klaren Bewußtseyn des Wesens der Menschheit, wie er solches in seinem eigenen Innern findet; so dient doch diesem Bewußtseyn die Erfahrung zum Schema, giebt ihm Anregung und Uebung. Sonach erhält seine Erkenntniß der menschlichen Natur und ihrer Verschiedenheiten, obwohl sie in der Hauptsache a priori und anticipirend verfährt, doch erst durch die Erfahrung Leben, Bestimmtheit und Umfang. — Dem so bewunderungswürdigen Schönheitssinn der Griechen aber, welcher sie allein, unter allen Völkern der Erde, befähigte, den wahren Normaltypus der menschlichen Gestalt herauszufinden und demnach die Musterbilder der Schönheit und Grazie für alle Zeiten zur Nachahmung aufzustellen, können wir, auf unser voriges Buch und Kapitel 44 im folgenden uns stützend, noch tiefer auf den Grund gehn, und sagen: Das Selbe, was, wenn es vom Willen unzertrennt bleibt, Geschlechtstrieb mit fein sichtender Auswahl, d. i. Geschlechtsliebe (die bei den Griechen bekanntlich großen Verirrungen unterworfen war), giebt; eben Dieses wird, wenn es, durch das Vorhandenseyn eines abnorm überwiegenden Intellekts, sich vom Willen ablöst und doch thätig bleibt, zum objektiven Schönheitssinn für menschliche Gestalt, welcher nun zunächst sich zeigt als urtheilender Kunstsinn, sich aber steigern kann, bis [478]

zur Auffindung und Darstellung der Norm aller Theile und Proportionen; wie dies der Fall war im Phidias, Praxiteles, Skopas u. s. w. — Alsdann geht in Erfüllung, was Goethe den Künstler sagen läßt:

Daß ich mit Göttersinn
Und Menschenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib'
Ich animalisch kann und muß.

Und auch hier abermals analog, wird im Dichter eben Das, was, wenn es vom Willen unzertrennt bliebe, bloße Weltklugheit gäbe, wenn es, durch das abnorme Ueberwiegen des Intellekts, sich vom Willen sondert, zur Fähigkeit objektiver, dramatischer Darstellung. —

Die moderne Skulptur ist, was immer sie auch leisten mag, doch der modernen lateinischen Poesie analog und, wie diese, ein Kind der Nachahmung, aus Reminiscenzen entsprungen. Läßt sie sich beigehn, originell seyn zu wollen; so geräth sie alsbald auf Abwege, namentlich auf den schlimmen, nach der vorgefundenen Natur, statt nach den Proportionen der Alten zu formen. Canova, Thorwaldsen u. a. m. sind dem Johannes Secundus und Owenus zu vergleichen. Mit der Architektur verhält es sich eben so: allein da ist es in der Kunst selbst gegründet, deren rein ästhetischer Theil von geringem Umfange ist und von den Alten bereits erschöpft wurde; daher der moderne Baumeister nur in der weisen Anwendung desselben sich hervorthun kann; und soll er wissen, daß er stets so weit vom guten [479] Geschmack sich entfernt, als er vom Stil und Vorbild der Griechen abgeht. —

Die Kunst des Malers, bloß betrachtet sofern sie den Schein der Wirklichkeit hervorzubringen bezweckt, ist im letzten Grunde darauf zurückzuführen, daß er Das, was beim Sehn die bloße Empfindung ist, also die Affektion der Retina, d. i. die allein unmittelbar gegebene Wirkung, rein zu sondern versteht von ihrer Ursache, d. i. den Objekten der Außenwelt, deren Anschauung im Verstande allererst daraus entsteht; wodurch er, wenn die Technik hinzukommt, im Stande ist, die selbe Wirkung im Auge durch eine ganz andere Ursache, nämlich aufgetragene Farbenflecke,

hervorzubringen, woraus dann im Verstande des Betrachters, durch die unausbleibliche Zurückführung auf die gewöhnliche Ursache, die nämliche Anschauung wieder entsteht. —

Wenn man betrachtet, wie in jedem Menschengesicht etwas so ganz Ursprüngliches, so durchaus Originelles liegt und dasselbe eine Ganzheit zeigt, welche nur einer aus lauter nothwendigen Theilen bestehenden Einheit zukommen kann, vermöge welcher wir ein bekanntes Individuum, aus so vielen Tausenden, selbst nach langen Jahren wiedererkennen, obgleich die möglichen Verschiedenheiten menschlicher Gesichtszüge, zumal einer Rasse, innerhalb äußerst enger Gränzen liegen; so muß man bezweifeln, daß etwas von so wesentlicher Einheit und so großer Ursprünglichkeit je aus einer andern Quelle hervorgehn könne, als aus den geheimnißvollen Tiefen des Innern der Natur: daraus aber würde folgen, daß kein Künstler fähig seyn könne, die ursprüngliche Eigenthümlichkeit eines Menschengesichtes wirklich zu ersinnen, noch auch nur, sie aus Reminiscenzen naturgemäß zusammenzusetzen. Was er demnach in dieser Art zu Stande brächte, würde immer nur eine halbwahre, ja vielleicht eine unmögliche Zusammensetzung seyn: denn wie sollte er eine wirkliche physiognomische Einheit zusammensetzen, da ihm doch das Princip dieser Einheit eigentlich unbekannt ist? Danach muß man bei jedem von einem Künstler bloß ersonnenen Gesicht zweifeln, ob es in der That ein mögliches sei, und ob nicht die Natur, als Meister aller Meister, es für eine Pfuscherei erklären würde, indem sie völlige Widersprüche darin nachwiese. Dies würde allerdings zu dem Grundsatz führen, [480] daß auf historischen Bildern immer nur Porträtte figuriren dürften, welche dann freilich mit der größten Sorgfalt auszuwählen und in etwas zu idealisiren wären. Bekanntlich haben große Künstler immer gern nach lebenden Modellen gemalt und viele Porträtte angebracht. —

Obgleich, wie im Text ausgeführt, der eigentliche Zweck der Malerei, wie der Kunst überhaupt, ist, uns die Auffassung der (Platonischen) Ideen der Wesen dieser Welt zu erleichtern, wobei wir zugleich in den Zustand des reinen, d. i. willenlosen, Erkennens versetzt werden; so kommt ihr außerdem noch eine davon unabhängige und für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohl-

gefällige der Gruppirung, die günstige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei Das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum und der Reim ist: Beide nämlich sind nicht das Wesentliche, aber das zuerst und unmittelbar Wirkende. —

Zu meinem, im ersten Bande § 50, über die Unstatthaftigkeit der Allegorie in der Malerei abgegebenen Urtheil bringe ich noch einige Belege bei. Im Palast Borghese, zu Rom, befindet sich folgendes Bild von Michael Angelo Caravaggio: Jesus, als Kind von etwan zehn Jahren, tritt einer Schlange auf den Kopf, aber ganz ohne Furcht und mit größter Gelassenheit, und eben so gleichgültig bleibt dabei seine ihn begleitende Mutter: daneben steht die heilige Elisabeth, feierlich und tragisch zum Himmel blickend. Was möchte wohl bei dieser kyriologischen Hieroglyphe ein Mensch denken, der nie etwas vernommen hätte vom Samen des Weibes, welcher der Schlange den Kopf zertreten soll? — Zu Florenz, im Bibliothekſaal des Palastes Riccardi, finden wir auf dem von Luca Giordano gemalten Plafond folgende Allegorie, welche besagen soll, daß die Wissenschaft den Verstand aus den Banden der Unwissenheit befreit: der Verstand ist ein starker Mann, von Stricken umwunden, die eben abfallen: eine Nymphe hält ihm einen Spiegel vor, eine andere reicht ihm einen abgelösten großen Flügel: darüber sitzt die Wissenschaft auf einer Kugel und, mit einer Kugel in der Hand, neben ihr die nackte [481] Wahrheit. — Zu Ludwigsburg bei Stuttgart zeigt uns ein Bild die Zeit, als Saturn, mit einer Scheere dem Amor die Flügel beschneidend: wenn das besagen soll, daß, wann wir altern, der Unbestand in der Liebe sich schon giebt; so wird es hiemit wohl seine Richtigkeit haben. —

Meine Lösung des Problems, warum der Laokoon nicht schreit, zu bekräftigen, diene noch Folgendes. Von der verfehlten Wirkung der Darstellung des Schreiens durch die Werke der bildenden, wesentlich stummen Künste, kann man sich faktisch überzeugen an einem auf der Kunstakademie zu Bologna befindlichen Bethlehemitischen Kindermord von Guido Reni, auf welchem dieser große Künstler den Mißgriff begangen hat, sechs schreiende Mundaufreißer zu malen. — Wer es noch deutlicher haben will, denke

sich eine pantomimische Darstellung auf der Bühne, und in irgend einer Scene derselben einen dringenden Anlaß zum Schreien einer der Personen: wollte nun der diese darstellende Tänzer das Geschrei dadurch ausdrücken, daß er eine Weile mit weit aufgesperrtem Munde dastände; so würde das laute Gelächter des ganzen Hauses die Abgeschmacktheit der Sache bezeugen. — Da nun demnach aus Gründen, welche nicht im darzustellenden Gegenstande, sondern im Wesen der darstellenden Kunst liegen, das Schreien des Laokoon unterbleiben mußte; so entstand hieraus dem Künstler die Aufgabe, eben dieses Nicht-Schreien zu motiviren, um es uns plausibel zu machen, daß ein Mensch in solcher Lage nicht schreie. Diese Aufgabe hat er dadurch gelöst, daß er den Schlangenbiß nicht als schon erfolgt, auch nicht als noch drohend, sondern als gerade jetzt und zwar in die Seite geschehend darstellte: denn dadurch wird der Unterleib eingezogen, das Schreien daher unmöglich gemacht. Diesen nächsten, eigentlich aber nur sekundären und untergeordneten Grund der Sache hat Goethe richtig herausgefunden und ihn dargelegt am Ende des elften Buchs seiner Selbstbiographie, wie auch im Aufsatz über den Laokoon im ersten Heft der Propyläen; aber der entferntere, primäre, jenen bedingende Grund ist der von mir dargelegte. Ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, daß ich hier zu Goethen wieder im selben Verhältniß stehe, wie hinsichtlich der Theorie der Farbe. — In der Sammlung des Herzogs von Aremberg zu Brüssel befindet sich ein antiker Kopf des Laokoon, welcher später aufgefun- [482] den worden. Der Kopf in der weltberühmten Gruppe ist aber kein restaurirter, wie auch aus Goethes specieller Tafel aller Restaurationen dieser Gruppe, welche sich am Ende des ersten Bandes der Propyläen befindet, hervorgeht und zudem dadurch bestätigt wird, daß der später gefundene Kopf dem der Gruppe höchst ähnlich ist. Wir müssen also annehmen, daß noch eine andere antike Repetition der Gruppe existirt hat, welcher der Arembergische Kopf angehörte. Derselbe übertrifft, meiner Meinung nach, sowohl an Schönheit als an Ausdruck den der Gruppe: den Mund hat er bedeutend weiter offen, als dieser, jedoch nicht bis zum eigentlichen Schreien.

Kapitel 37*).

Zur Aesthetik der Dichtkunst.

Als die einfachste und richtigste Definition der Poesie möchte ich diese aufstellen, daß sie die Kunst ist, durch Worte die Einbildungskraft ins Spiel zu versetzen. Wie sie dies zu Wege bringt, habe ich im ersten Bande, § 51, angegeben. Eine specielle Bestätigung des dort Gesagten giebt folgende Stelle aus einem seitdem veröffentlichten Briefe Wielands an Merck: „Ich habe drittehalb Tage über eine einzige Strophe zugebracht, wo im Grunde die Sache auf einem einzigen Worte, das ich brauchte und nicht finden konnte, beruhte. Ich drehte und wandte das Ding und mein Gehirn nach allen Seiten; weil ich natürlicherweise, wo es um ein Gemälde zu thun ist, gern die nämliche bestimmte Vision, welche vor meiner Stirn schwebte, auch vor die Stirn meiner Leser bringen möchte, und dazu oft, ut nosti, von einem einzigen Zuge, oder Drucker, oder Refler, Alles abhängt." (Briefe an Merck, herausgegeben von Wagner, 1835, S. 193.) — Dadurch, daß die Phantasie des Lesers der Stoff ist, in welchem die Dichtkunst ihre Bilder darstellt, hat diese den Vortheil, daß die nähere Ausführung und die feineren Züge in der Phantasie eines Jeden so ausfallen, wie es seiner Individua- [483] lität, seiner Erkenntnißsphäre und seiner Laune gerade am angemessensten ist und ihn daher am lebhaftesten anregt; statt daß die bildenden Künste sich nicht so anbequemen können, sondern hier ein Bild, eine Gestalt Allen genügen soll: diese aber wird doch immer, in Etwas, das Gepräge der Individualität des Künstlers, oder seines Modells, tragen, als einen subjektiven, oder zufälligen, nicht wirksamen Zusatz; wenn gleich um so weniger, je objektiver, d. h. genialer der Künstler ist. Schon hieraus ist es zum Theil erklärlich, daß die Werke der Dichtkunst eine viel stärkere, tiefere und allgemeinere Wirkung ausüben, als Bilder und Statuen: diese nämlich lassen das Volk meistens ganz kalt, und überhaupt sind die bildenden die am schwächsten wirkenden Künste. Hiezu giebt einen sonderbaren Beleg das so häufige Auf-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 51 des ersten Bandes.

finden und Entdecken von Bildern großer Meister in Privathäusern und allerlei Lokalitäten, wo sie, viele Menschenalter hindurch, nicht etwan vergraben und versteckt, sondern bloß unbeachtet, also wirkungslos, gehangen haben. Zu meiner Zeit in Florenz (1823) wurde sogar eine Raphael'sche Madonna entdeckt, welche eine lange Reihe von Jahren hindurch im Bedientenzimmer eines Palastes (im Quartiere di S. Spirito) an der Wand gehangen hatte: und Dies geschieht unter Italiänern, dieser vor allen übrigen mit Schönheitssinn begabten Nation. Es beweist, wie wenig direkte und unvermittelte Wirkung die Werke der bildenden Künste haben, und daß ihre Schätzung weit mehr, als die aller andern, der Bildung und Kenntniß bedarf. Wie unfehlbar macht hingegen eine schöne, das Herz treffende Melodie ihre Reise um das Erdenrund, und wandert eine vortreffliche Dichtung von Volk zu Volk. Daß die Großen und Reichen gerade den bildenden Künsten die kräftigste Unterstützung widmen und nur auf ihre Werke beträchtliche Summen verwenden, ja, heut zu Tage eine Idololatrie, im eigentlichen Sinne, für ein Bild von einem berühmten, alten Meister den Werth eines großen Landgutes hingiebt, Dies beruht hauptsächlich auf der Seltenheit der Meisterstücke, deren Besitz daher dem Stolze zusagt, sodann aber auch darauf, daß der Genuß derselben gar wenig Zeit und Anstrengung erfordert und jeden Augenblick, auf einen Augenblick, bereit ist; [484] während Poesie und selbst Musik ungleich beschwerlichere Bedingungen stellen. Dem entsprechend lassen die bildenden Künste sich auch entbehren: ganze Völker, z. B. die Mohammedanischen, sind ohne sie: aber ohne Musik und Poesie ist keines.

Die Absicht nun aber, in welcher der Dichter unsere Phantasie in Bewegung setzt, ist, uns die Ideen zu offenbaren, d. h. an einem Beispiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt sei. Dazu ist die erste Bedingung, daß er es selbst erkannt habe: je nachdem dies tief oder flach geschehn ist, wird seine Dichtung ausfallen. Demgemäß giebt es unzählige Abstufungen, wie der Tiefe und Klarheit in der Auffassung der Natur der Dinge, so der Dichter. Jeder von diesen muß inzwischen sich für vortrefflich halten, sofern er richtig dargestellt hat was er erkannte, und sein Bild seinem Original entspricht: er muß sich dem besten gleich stellen, weil er in dessen Bilde auch nicht mehr erkennt, als in

ſeinem eigenen, nämlich ſo viel, wie in der Natur ſelbſt; da ſein Blick nun ein Mal nicht tiefer eindringt. Der beſte ſelbſt aber erkennt ſich als ſolchen daran, daß er ſieht wie flach der Blick der andern war, wie Vieles noch dahinter lag, das ſie nicht wiedergeben konnten, weil ſie es nicht ſahen, und wie viel weiter ſein Blick und ſein Bild reicht. Verſtände er die Flachen ſo wenig, wie ſie ihn; da müßte er verzweifeln: denn gerade weil ſchon ein außerordentlicher Mann dazu gehört, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, die ſchlechten Poeten ihn aber ſo wenig hochſchätzen können, wie er ſie, hat auch er lange an ſeinem eigenen Beifall zu zehren, ehe der der Welt nachkommt. — Inzwiſchen wird ihm auch jener verkümmert, indem man ihm zumuthet, er ſolle fein beſcheiden ſeyn. Es iſt aber ſo unmöglich, daß wer Verdienſte hat und weiß was ſie koſten, ſelbſt blind dagegen ſei, wie daß ein Mann von ſechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die Andern überragt. Iſt von der Baſis des Thurms bis zur Spitze 300 Fuß; ſo iſt zuverläſſig eben ſo viel von der Spitze bis zur Baſis. Horaz, Lukrez, Ovid und faſt alle Alten haben ſtolz von ſich geredet, desgleichen Dante, Shakeſpeare, Bako von Verulam und Viele mehr. Daß Einer ein großer Geiſt ſeyn könne, ohne etwas davon zu merken, iſt eine Abſurdität, welche nur die troſtloſe Unfähigkeit ſich einreden kann, damit ſie das Gefühl der eigenen Nichtigkeit auch für Beſcheidenheit halten könne. Ein Engländer hat witzig und richtig bemerkt, daß merit und modesty nichts Gemeinſames hätten, als den Anfangsbuchſtaben†). Die beſcheidenen Celebritäten habe ich ſtets in Verdacht, daß ſie wohl Recht haben könnten; und Corneille ſagt geradezu:

> La fausse humilité ne met plus en crédit:
> Je sçais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit.

Endlich hat Goethe es unumwunden geſagt: „Nur die Lumpe ſind beſcheiden.“ Aber noch unfehlbarer wäre die Behauptung geweſen, daß Die, welche ſo eifrig von Andern Beſcheidenheit fordern, auf Beſcheidenheit dringen, unabläſſig rufen: „Nur

†) Lichtenberg führt (Vermiſchte Schriften, neue Ausgabe, Göttingen 1844, Bd. 3, S. 19) an, daß Stanislaus Leſzczynski geſagt hat: „La modestie devroit être la vertu de ceux, à qui les autres manquent.“

beſcheiden! um Gotteswillen, nur beſcheiden!“ zuverläſſig Lumpe ſind, d. h. völlig verdienſtloſe Wichte, Fabrikwaare der Natur, ordentliche Mitglieder des Packs der Menſchheit. Denn wer ſelbſt Verdienſte hat, läßt auch Verdienſte gelten, — verſteht ſich ächte und wirkliche. Aber Der, dem ſelbſt alle Vorzüge und Verdienſte mangeln, wünſcht, daß es gar keine gäbe: ihr Anblick an Andern ſpannt ihn auf die Folter; der blaſſe, grüne, gelbe Neid verzehrt ſein Inneres: er möchte alle perſönlich Bevorzugten vernichten und ausrotten: muß er ſie aber leider leben laſſen, ſo ſoll es nur unter der Bedingung ſeyn, daß ſie ihre Vorzüge verſtecken, völlig verleugnen, ja abſchwören. Dies alſo iſt die Wurzel der ſo häufigen Lobreden auf die Beſcheidenheit. Und wenn ſolche Präkonen derſelben Gelegenheit haben, das Verdienſt im Entſtehn zu erſticken, oder wenigſtens zu verhindern, daß es ſich zeige, daß es bekannt werde, — wer wird zweifeln, daß ſie es thun? Denn dies iſt die Praxis zu ihrer Theorie. —

Wenn nun gleich der Dichter, wie jeder Künſtler, uns immer nur das Einzelne, Individuelle, vorführt; ſo iſt was er erkannte und uns dadurch erkennen laſſen will, doch die (Platoniſche) Idee, die ganze Gattung: daher wird in ſeinen Bildern gleichſam der Typus der menſchlichen Charaktere und Situationen ausgeprägt ſeyn. Der erzählende, auch der dramatiſche Dichter nimmt aus dem Leben das ganz Einzelne heraus und ſchildert es genau in ſeiner Individualität, offenbart aber hiedurch das ganze menſchliche Daſeyn; indem er zwar ſcheinbar es mit dem Einzelnen, in Wahrheit aber mit Dem, was überall und zu allen Zeiten iſt, zu thun hat. Hieraus entſpringt es, daß Sentenzen, [486] beſonders der dramatiſchen Dichter, ſelbſt ohne generelle Ausſprüche zu ſeyn, im wirklichen Leben häufige Anwendung finden. — Zur Philoſophie verhält ſich die Poeſie, wie die Erfahrung ſich zur empiriſchen Wiſſenſchaft verhält. Die Erfahrung nämlich macht uns mit der Erſcheinung im Einzelnen und beiſpielsweiſe bekannt: die Wiſſenſchaft umfaßt das Ganze derſelben, mittelſt allgemeiner Begriffe. So will die Poeſie uns mit den (Platoniſchen) Ideen der Weſen mittelſt des Einzelnen und beiſpielsweiſe bekannt machen: die Philoſophie will das darin ſich ausſprechende innere Weſen der Dinge im Ganzen und Allgemeinen erkennen lehren. — Man ſieht ſchon hieran, daß die Poeſie mehr den Charakter der

Jugend, die Philosophie den des Alters trägt. In der That blüht die Dichtergabe eigentlich nur in der Jugend: auch die Empfänglichkeit für Poesie ist in der Jugend oft leidenschaftlich: der Jüngling hat Freude an Versen als solchen und nimmt oft mit geringer Waare vorlieb. Mit den Jahren nimmt diese Neigung allmälig ab, und im Alter zieht man die Prosa vor. Durch jene poetische Tendenz der Jugend wird dann leicht der Sinn für die Wirklichkeit verdorben. Denn von dieser unterscheidet die Poesie sich dadurch, daß in ihr das Leben interessant und doch schmerzlos an uns vorüberfließt; dasselbe hingegen in der Wirklichkeit, so lange es schmerzlos ist, uninteressant ist, sobald es aber interessant wird, nicht ohne Schmerzen bleibt. Der früher in die Poesie als in die Wirklichkeit eingeweihte Jüngling verlangt nun von dieser, was nur jene leisten kann: dies ist eine Hauptquelle des Unbehagens, welches die vorzüglichsten Jünglinge drückt. —

Metrum und Reim sind eine Fessel, aber auch eine Hülle, die der Poet um sich wirft, und unter welcher es ihm vergönnt ist zu reden, wie er sonst nicht dürfte: und das ist es, was uns freut. — Er ist nämlich für Alles was er sagt nur halb verantwortlich: Metrum und Reim müssen es zur andern Hälfte vertreten. — Das Metrum, oder Zeitmaaß, hat, als bloßer Rhythmus, sein Wesen allein in der Zeit, welche eine reine Anschauung a priori ist, gehört also, mit Kant zu reden, bloß der reinen Sinnlichkeit an; hingegen ist der Reim Sache der Empfindung im Gehörorgan, also der empirischen Sinnlichkeit. Daher ist der Rhythmus ein viel edleres und würdigeres Hülfsmittel, als der Reim, den die Alten demnach verschmähten, und der in den unvollkommenen, durch Korruption der früheren [487] und in barbarischen Zeiten entstandenen Sprachen seinen Ursprung fand. Die Armsäligkeit französischer Poesie beruht hauptsächlich darauf, daß diese, ohne Metrum, auf den Reim allein beschränkt ist, und wird dadurch vermehrt, daß sie, um ihren Mangel an Mitteln zu verbergen, durch eine Menge pedantischer Satzungen ihre Reimerei erschwert hat, wie z. B. daß nur gleich geschriebene Silben reimen, als wär' es für's Auge, nicht für's Ohr; daß der Hiatus verpönt ist, eine Menge Worte nicht vorkommen dürfen u. dgl. m., welchem Allen die neuere französische Dichterschule ein Ende zu machen sucht. — In keiner Sprache jedoch macht, wenigstens für mich, der Reim einen so wohlgefälligen und mächtigen Eindruck, wie in der lateinischen: die mittelalterlichen gereimten lateinischen Gedichte haben einen eigenthümlichen Zauber. Man muß es daraus erklären, daß die lateinische Sprache ohne allen Vergleich vollkommener, schöner und edler ist, als irgend eine der neueren, und nun in dem, eben diesen angehörigen, von ihr selbst aber ursprünglich verschmähten Putz und Flitter so anmuthig einhergeht.

Der ernsthaften Erwägung könnte es fast als ein Hochverrath gegen die Vernunft erscheinen, wenn einem Gedanken, oder seinem richtigen und reinen Ausdruck, auch nur die leiseste Gewalt geschieht, in der kindischen Absicht, daß nach einigen Silben der gleiche Wortklang wieder vernommen werde, oder auch, damit diese Silben selbst ein gewisses Hopsasa darstellen. Ohne solche Gewalt aber kommen gar wenige Verse zu Stande: denn ihr ist es zuzuschreiben, daß, in fremden Sprachen, Verse viel schwerer zu verstehn sind, als Prosa. Könnten wir in die geheime Werkstätte der Poeten sehn; so würden wir zehn Mal öfter finden, daß der Gedanke zum Reim, als daß der Reim zum Gedanken gesucht wird: und selbst im letztern Fall geht es nicht leicht ohne Nachgiebigkeit von Seiten des Gedankens ab. — Diesen Betrachtungen bietet jedoch die Verskunst Trotz, und hat dabei alle Zeiten und Völker auf ihrer Seite: so groß ist die Macht, welche Metrum und Reim auf das Gemüth ausüben, und so wirksam das ihnen eigene, geheimnißvolle lenocinium. Ich möchte Dieses daraus erklären, daß ein glücklich gereimter Vers, durch seine unbeschreiblich emphatische Wirkung, die Empfindung erregt, [488] als ob der darin ausgedrückte Gedanke schon in der Sprache prädestinirt, ja präformirt gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte. Selbst triviale Einfälle erhalten durch Rhythmus und Reim einen Anstrich von Bedeutsamkeit, und figuriren in diesem Schmuck, wie unter den Mädchen Alltagsgesichter durch den Putz die Augen fesseln. Ja, selbst schiefe und falsche Gedanken gewinnen durch die Versifikation einen Schein von Wahrheit. Andererseits wieder schrumpfen sogar berühmte Stellen aus berühmten Dichtern zusammen und werden unscheinbar, wenn getreu in Prosa wiedergegeben. Ist nur das Wahre

ſchön, und iſt der liebſte Schmuck der Wahrheit die Nacktheit; ſo wird ein Gedanke, der in Proſa groß und ſchön auftritt, mehr wahren Werth haben, als einer, der in Verſen ſo wirkt. — Daß nun ſo geringfügig, ja, kindiſch ſcheinende Mittel, wie Metrum und Reim, eine ſo mächtige Wirkung ausüben, iſt ſehr auffallend und wohl der Unterſuchung werth: ich erkläre es mir auf folgende Weiſe. Das dem Gehör unmittelbar Gegebene, alſo der bloße Wortklang, erhält durch Rhythmus und Reim eine gewiſſe Vollkommenheit und Bedeutſamkeit an ſich ſelbſt, indem er dadurch zu einer Art Muſik wird: daher ſcheint er jetzt ſeiner ſelbſt wegen dazuſeyn und nicht mehr als bloßes Mittel, bloßes Zeichen eines Bezeichneten, nämlich des Sinnes der Worte. Durch ſeinen Klang das Ohr zu ergötzen, ſcheint ſeine ganze Beſtimmung, mit dieſer daher Alles erreicht und alle Anſprüche befriedigt zu ſeyn. Daß er nun aber zugleich noch einen Sinn enthält, einen Gedanken ausdrückt, ſtellt ſich jetzt dar als eine unerwartete Zugabe, gleich den Worten zur Muſik; als ein unerwartetes Geſchenk, das uns angenehm überraſcht und daher, indem wir gar keine Forderungen der Art machten, ſehr leicht zufrieden ſtellt: wenn nun aber gar dieſer Gedanke ein ſolcher iſt, der an ſich ſelbſt, alſo auch in Proſa geſagt, bedeutend wäre; dann ſind wir entzückt. Mir iſt aus früher Kindheit erinnerlich, daß ich mich eine Zeit lang am Wohlklang der Verſe ergötzt hatte, ehe ich die Entdeckung machte, daß ſie auch durchweg Sinn und Gedanken enthielten. Demgemäß giebt es, wohl in allen Sprachen, auch eine bloße Klingklangspoeſie, mit faſt gänzlicher Ermangelung des Sinnes. Der Sinologe Davis, im Vorbericht zu ſeiner Ueberſetzung des Laou-ſang-urh, oder an heir in old age (London 1817), bemerkt, daß die Chineſiſchen Dramen zum Theil [489] aus Verſen beſtehn, welche geſungen werden, und ſetzt hinzu: „Der Sinn derſelben iſt oft dunkel, und der Ausſage der Chineſen ſelbſt zufolge, iſt der Zweck dieſer Verſe vorzüglich, dem Ohre zu ſchmeicheln, wobei der Sinn vernachläſſigt, auch wohl der Harmonie ganz zum Opfer gebracht iſt.“ Wem fallen hiebei nicht die oft ſo ſchwer zu enträthſelnden Chöre mancher Griechiſchen Trauerſpiele ein?

Das Zeichen, woran man am unmittelbarſten den ächten Dichter, ſowohl höherer als niederer Gattung, erkennt, iſt die

Ungezwungenheit ſeiner Reime: ſie haben ſich, wie durch göttliche Schickung, von ſelbſt eingefunden: ſeine Gedanken kommen ihm ſchon in Reimen. Der heimliche Proſaiker hingegen ſucht zum Gedanken den Reim; der Pfuſcher zum Reim den Gedanken. Sehr oft kann man aus einem gereimten Verſepaar herausfinden, welcher von beiden den Gedanken, und welcher den Reim zum Vater hat. Die Kunſt beſteht darin, das Letztere zu verbergen, damit nicht dergleichen Verſe beinahe als bloße ausgefüllte bouts-rimés auftreten.

Meinem Gefühl zufolge (Beweiſe finden hier nicht Statt) iſt der Reim, ſeiner Natur nach, bloß binär: ſeine Wirkſamkeit beſchränkt ſich auf die einmalige Wiederkehr des ſelben Lauts und wird durch öftere Wiederholung nicht verſtärkt. Sobald demnach eine Endſilbe die ihr gleichklingende vernommen hat, iſt ihre Wirkung erſchöpft: die dritte Wiederkehr des Tons wirkt bloß als ein abermaliger Reim, der zufällig auf den ſelben Klang trifft, aber ohne Erhöhung der Wirkung: er reihet ſich dem vorhandenen Reime an, ohne jedoch ſich mit ihm zu einem ſtärkern Eindruck zu verbinden. Denn der erſte Ton ſchallt nicht durch den zweiten bis zum dritten herüber: dieſer iſt alſo ein äſthetiſcher Pleonasmus, eine doppelte Courage, die nichts hilft. Am wenigſten verdienen daher dergleichen Reimanhäufungen die ſchweren Opfer, die ſie in Ottavarimen, Terzerimen und Sonetten koſten, und welche die Urſache der Seelenmarter ſind, unter der man bisweilen ſolche Produktionen lieſt: denn poetiſcher Genuß unter Kopfbrechen iſt unmöglich. Daß der große dichteriſche Geiſt auch jene Formen und ihre Schwierigkeiten bisweilen überwinden und ſich mit Leichtigkeit und Grazie darin bewegen kann, gereicht [490] ihnen ſelbſt nicht zur Empfehlung: denn an ſich ſind ſie ſo unwirkſam, wie beſchwerlich. Und ſelbſt bei guten Dichtern, wann ſie dieſer Formen ſich bedienen, ſieht man häufig den Kampf zwiſchen dem Reim und dem Gedanken, in welchem bald der eine, bald der andere den Sieg erringt, alſo entweder der Gedanke des Reimes wegen verkümmert, oder aber dieſer mit einem ſchwachen à peu près abgefunden wird. Da dem ſo iſt, halte ich es nicht für einen Beweis von Unwiſſenheit, ſondern von gutem Geſchmack, daß Shakeſpeare, in ſeinen Sonetten, jedem der Quadernarien andere Reime gegeben hat. Jedenfalls iſt ihre akuſtiſche Wirkung

dadurch nicht im Mindeſten verringert, und kommt der Gedanke viel mehr zu ſeinem Rechte, als er gekonnt hätte, wenn er in die herkömmlichen Spaniſchen Stiefel hätte eingeſchnürt werden müſſen.

Es iſt ein Nachtheil für die Poeſie einer Sprache, wenn ſie viele Worte hat, die in der Proſa nicht gebräuchlich ſind, und andererſeits gewiſſe Worte der Proſa nicht gebrauchen darf. Erſteres iſt wohl am meiſten im Lateiniſchen und Italiäniſchen, Letzteres im Franzöſiſchen der Fall, wo es kürzlich ſehr treffend la bégueulerie de la langue française genannt wurde: Beides iſt weniger im Engliſchen und am wenigſten im Deutſchen zu finden. Solche der Poeſie ausſchließlich angehörige Worte bleiben nämlich unſerm Herzen fremd, ſprechen nicht unmittelbar zu uns, laſſen uns daher kalt. Sie ſind eine poetiſche Konventionsſprache und gleichſam bloß gemalte Empfindungen ſtatt wirklicher: ſie ſchließen die Innigkeit aus. —

Der in unſern Tagen ſo oft beſprochene Unterſchied zwiſchen *klaſſiſcher* und *romantiſcher* Poeſie ſcheint mir im Grunde darauf zu beruhen, daß jene keine andern, als die rein menſchlichen, wirklichen und natürlichen Motive kennt; dieſe hingegen auch erkünſtelte, konventionelle und imaginäre Motive als wirkſam geltend macht: dahin gehören die aus dem Chriſtlichen Mythos ſtammenden, ſodann die des ritterlichen, überſpannten und phantaſtiſchen Ehrenprincips, ferner die der abgeſchmackten und lächerlichen chriſtlichgermaniſchen Weiberverehrung, endlich die der faſelnden und mondſüchtigen hyperphyſiſchen Verliebtheit. Zu welcher fratzenhaften Verzerrung menſchlicher Verhältniſſe und menſchlicher Natur dieſe Motive aber führen, kann man ſogar an den beſten Dichtern der romantiſchen Gattung erſehn, z. B. an Calderon. Von den Autos gar nicht zu reden, berufe ich [491] mich nur auf Stücke wie No siempre el peor es cierto (Nicht immer iſt das Schlimmſte gewiß) und El postrero duelo en España (Das letzte Duell in Spanien) und ähnliche Komödien en capa y espada: zu jenen Elementen geſellt ſich hier noch die oft hervortretende ſcholaſtiſche Spitzfindigkeit in der Konverſation, welche damals zur Geiſtesbildung der höhern Stände gehörte. Wie ſteht doch dagegen die Poeſie der Alten, welche ſtets der Natur treu bleibt, entſchieden im Vortheil, und ergiebt ſich, daß die klaſſiſche Poeſie eine unbedingte, die romantiſche nur eine

bedingte Wahrheit und Richtigkeit hat; analog der Griechiſchen und der Gothiſchen Baukunſt. — Andererſeits iſt jedoch hier zu bemerken, daß alle dramatiſchen, oder erzählenden Dichtungen, welche den Schauplatz nach dem alten Griechenland oder Rom verſetzen, dadurch in Nachtheil gerathen, daß unſere Kenntniß des Alterthums, beſonders was das Detail des Lebens betrifft, unzureichend, fragmentariſch und nicht aus der Anſchauung geſchöpft iſt. Dies nämlich nöthigt den Dichter Vieles zu umgehn und ſich mit Allgemeinheiten zu behelfen, wodurch er ins Abſtrakte geräth und ſein Werk jene Anſchaulichkeit und Individualiſation einbüßt, welche der Poeſie durchaus weſentlich iſt. Dies iſt es, was allen ſolchen Werken den eigenthümlichen Anſtrich von Leerheit und Langweiligkeit giebt. Bloß Shakeſpeare's Darſtellungen der Art ſind frei davon; weil er, ohne Zaudern, unter den Namen von Griechen und Römern, Engländer ſeines Zeitalters dargeſtellt hat. —

Manchen Meiſterſtücken der *lyriſchen* Poeſie, namentlich einigen Oden des Horaz (man ſehe z. B. die zweite des dritten Buchs) und mehreren Liedern Goethes (z. B. Schäfers Klagelied), iſt vorgeworfen worden, daß ſie des rechten Zuſammenhanges entbehrten und voller Gedankenſprünge wären. Allein hier iſt der logiſche Zuſammenhang abſichtlich vernachläſſigt, um erſetzt zu werden durch die Einheit der darin ausgedrückten Grundempfindung und Stimmung, als welche gerade dadurch mehr hervortritt, indem ſie wie eine Schnur durch die geſonderten Perlen geht und den ſchnellen Wechſel der Gegenſtände der Betrachtung ſo vermittelt, wie in der Muſik den Uebergang aus einer Tonart in die andere der Septimenackord, durch welchen der in [492] ihm fortklingende Grundton zur Dominante der neuen Tonart wird. Am deutlichſten, nämlich bis zur Uebertreibung, findet man die hier bezeichnete Eigenſchaft in der Canzone des Petrarka, welche anhebt: Mai non vo' più cantar, com' io soleva. —

Wie demnach in der lyriſchen Poeſie das ſubjektive Element vorherrſcht, ſo iſt dagegen im Drama das objektive allein und ausſchließlich vorhanden. Zwiſchen Beiden hat die epiſche Poeſie, in allen ihren Formen und Modifikationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epos, eine breite Mitte inne. Denn obwohl ſie in der Hauptſache objektiv iſt; ſo enthält ſie

doch ein bald mehr bald minder hervortretendes subjektives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, wie auch an eingestreuten Reflexionen seinen Ausdruck findet. Wir verlieren nicht den Dichter so ganz aus den Augen, wie beim Drama.

Der Zweck des Dramas überhaupt ist, uns an einem Beispiel zu zeigen, was das Wesen und Daseyn des Menschen sei. Dabei kann nun die traurige, oder die heitere Seite derselben uns zugewendet werden, oder auch deren Uebergänge. Aber schon der Ausdruck „Wesen und Daseyn des Menschen" enthält den Keim zu der Kontroverse, ob das Wesen, d. i. die Charaktere, oder das Daseyn, d. i. das Schicksal, die Begebenheit, die Handlung, die Hauptsache sei. Uebrigens sind Beide so fest mit einander verwachsen, daß wohl ihr Begriff, aber nicht ihre Darstellung sich trennen läßt. Denn nur die Umstände, Schicksale, Begebenheiten bringen die Charaktere zur Aeußerung ihres Wesens, und nur aus den Charakteren entsteht die Handlung, aus der die Begebenheiten hervorgehn. Allerdings kann, in der Darstellung, das Eine oder das Andere mehr hervorgehoben seyn; in welcher Hinsicht das Charakterstück und das Intriguenstück die beiden Extreme bilden.

Der dem Drama mit dem Epos gemeinschaftliche Zweck, an bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen, die durch Beide herbeigeführten außerordentlichen Handlungen darzustellen, wird vom Dichter am vollkommensten erreicht werden, wenn er uns zuerst die Charaktere im Zustande der Ruhe vorführt, in welchem bloß die allgemeine Färbung derselben sichtbar wird, dann aber ein Motiv eintreten läßt, welches eine Handlung herbeiführt, aus der ein neues und stärkeres Motiv entsteht, welches wieder eine bedeutendere Handlung hervorruft, die wiederum [493] neue und immer stärkere Motive gebiert, wodurch dann, in der der Form angemessenen Frist, an die Stelle der ursprünglichen Ruhe die leidenschaftliche Aufregung tritt, in der nun die bedeutsamen Handlungen geschehn, an welchen die in den Charakteren vorhin schlummernden Eigenschaften, nebst dem Laufe der Welt, in hellem Lichte hervortreten. —

Große Dichter verwandeln sich ganz in jede der darzustellenden Personen und sprechen aus jeder derselben, wie Bauchredner; jetzt aus dem Helden, und gleich darauf aus dem jungen unschuldigen Mädchen, mit gleicher Wahrheit und Natürlichkeit: so Shakespeare und Goethe. Dichter zweiten Ranges verwandeln die darzustellende Hauptperson in sich: so Byron; wobei dann die Nebenpersonen oft ohne Leben bleiben, wie in den Werken der Mediokren auch die Hauptperson. —

Unser Gefallen am Trauerspiel gehört nicht dem Gefühl des Schönen, sondern dem des Erhabenen an; ja, es ist der höchste Grad dieses Gefühls. Denn, wie wir beim Anblick des Erhabenen in der Natur uns vom Interesse des Willens abwenden, um uns rein anschauend zu verhalten; so wenden wir bei der tragischen Katastrophe uns vom Willen zum Leben selbst ab. Im Trauerspiel nämlich wird die schreckliche Seite des Lebens uns vorgeführt, der Jammer der Menschheit, die Herrschaft des Zufalls und des Irrthums, der Fall des Gerechten, der Triumph der Bösen: also die unserm Willen geradezu widerstrebende Beschaffenheit der Welt wird uns vor Augen gebracht. Bei diesem Anblick fühlen wir uns aufgefordert, unsern Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben. Gerade dadurch aber werden wir inne, daß alsdann noch etwas Anderes an uns übrig bleibt, was wir durchaus nicht positiv erkennen können, sondern bloß negativ, als Das, was nicht das Leben will. Wie der Septimenackord den Grundackord, wie die rothe Farbe die grüne fordert und sogar im Auge hervorbringt; so fordert jedes Trauerspiel ein ganz anderartiges Daseyn, eine andere Welt, deren Erkenntniß uns immer nur indirekt, wie eben hier durch solche Forderung, gegeben werden kann. Im Augenblick der tragischen Katastrophe wird uns, deutlicher als jemals, die Ueberzeugung, daß das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir [494] zu erwachen haben. Insofern ist die Wirkung des Trauerspiels analog der des dynamisch Erhabenen, indem es, wie dieses, uns über den Willen und sein Interesse hinaushebt und uns so umstimmt, daß wir am Anblick des ihm geradezu Widerstrebenden Gefallen finden. Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch auftrete, den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehn der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht werth sei: darin besteht der tragische Geist: er leitet demnach zur Resignation hin.

Ich räume ein, daß im Trauerſpiel der Alten dieſer Geiſt der Reſignation ſelten direkt hervortritt und ausgeſprochen wird. Oedipus Koloneus ſtirbt zwar reſignirt und willig; doch tröſtet ihn die Rache an ſeinem Vaterland. Iphigenia Aulika iſt ſehr willig zu ſterben; doch iſt es der Gedanke an Griechenlands Wohl, der ſie tröſtet und die Veränderung ihrer Geſinnung hervorbringt, vermöge welcher ſie den Tod, dem ſie zuerſt auf alle Weiſe entfliehen wollte, willig übernimmt. Kaſſandra, im Agamemnon des großen Aeſchylos, ſtirbt willig, αρκειτω βιος (1306); aber auch ſie tröſtet der Gedanke an Rache. Herkules, in den Trachinerinnen, giebt der Nothwendigkeit nach, ſtirbt gelaſſen, aber nicht reſignirt. Eben ſo der Hippolytos des Euripides, bei dem es uns auffällt, daß die ihn zu tröſten erſcheinende Artemis ihm Tempel und Nachruhm verheißt, aber durchaus nicht auf ein über das Leben hinausgehendes Daſeyn hindeutet, und ihn im Sterben verläßt, wie alle Götter von dem Sterbenden weichen: — im Chriſtenthum treten ſie zu ihm heran; und eben ſo im Brahmanismus und Buddhaismus, wenn auch bei letzterem die Götter eigentlich exotiſch ſind. Hippolytos alſo, wie faſt alle tragiſchen Helden der Alten, zeigt Ergebung in das unabwendbare Schickſal und den unbiegſamen Willen der Götter, aber kein Aufgeben des Willens zum Leben ſelbſt. Wie der Stoiſche Gleichmuth von der Chriſtlichen Reſignation ſich von Grund aus dadurch unterſcheidet, daß er nur gelaſſenes Ertragen und gefaßtes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel lehrt, das Chriſtenthum aber Entſagung, Aufgeben des Wollens; eben ſo zeigen die tragiſchen Helden der Alten ſtandhaftes Unterwerfen unter die unausweichbaren Schläge des Schickſals, das Chriſtliche Trauerſpiel dagegen Aufgeben des ganzen Willens zum Leben, freudiges Verlaſſen der Welt, im Bewußtſeyn ihrer Werthloſigkeit und Nichtigkeit. — Aber ich bin auch ganz der Meinung, daß das Trauerſpiel der Neuern höher ſteht, als das der Alten. Shakeſpeare iſt viel größer als Sophokles: gegen Goethes Iphigenia könnte man die des Euripides beinahe roh und gemein finden. Die Bakchantinnen des Euripides ſind ein empörendes Machwerk zu Gunſten der heidniſchen Pfaffen. Manche antike Stücke haben gar keine tragiſche Tendenz; wie die Alkeſte und Iphigenia Taurika des Euripides: einige haben widerwärtige, oder gar ekelhafte

Motive; ſo die Antigone und Philoktet. Faſt alle zeigen das Menſchengeſchlecht unter der entſetzlichen Herrſchaft des Zufalls und Irrthums, aber nicht die dadurch veranlaßte und davon erlöſende Reſignation. Alles, weil die Alten noch nicht zum Gipfel und Ziel des Trauerſpiels, ja, der Lebensanſicht überhaupt, gelangt waren.

Wenn demnach die Alten den Geiſt der Reſignation, das Abwenden des Willens vom Leben, an ihren tragiſchen Helden ſelbſt, als deren Geſinnung, wenig darſtellen; ſo bleibt es dennoch die eigenthümliche Tendenz und Wirkung des Trauerſpiels, jenen Geiſt im Zuſchauer zu erwecken und jene Geſinnung, wenn auch nur vorübergehend, hervorzurufen. Die Schreckniſſe auf der Bühne halten ihm die Bitterkeit und Werthloſigkeit des Lebens, alſo die Nichtigkeit alles ſeines Strebens entgegen: die Wirkung dieſes Eindrucks muß ſeyn, daß er, wenn auch nur im dunkeln Gefühl, inne wird, es ſei beſſer, ſein Herz vom Leben loszureißen, ſein Wollen davon abzuwenden, die Welt und das Leben nicht zu lieben; wodurch dann eben, in ſeinem tiefſten Innern, das Bewußtſeyn angeregt wird, daß für ein anderartiges Wollen es auch eine andere Art des Daſeyns geben müſſe. — Denn wäre dies nicht, wäre nicht dieſes Erheben über alle Zwecke und Güter des Lebens, dieſes Abwenden von ihm und ſeinen Lockungen, und das hierin ſchon liegende Hinwenden nach einem anderartigen, wiewohl uns völlig unfaßbaren Daſeyn die Tendenz des Trauerſpiels; wie wäre es dann überhaupt möglich, daß die Darſtellung der ſchrecklichen Seite des Lebens, im grellſten Lichte uns vor Augen gebracht, wohlthätig auf uns wirken und ein hoher Genuß [496] für uns ſeyn könnte? Furcht und Mitleid, in deren Erregung Ariſtoteles den letzten Zweck des Trauerſpiels ſetzt, gehören doch wahrhaftig nicht an ſich ſelbſt zu den angenehmen Empfindungen: ſie können daher nicht Zweck, ſondern nur Mittel ſeyn. — Alſo Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerſpiels, der letzte Zweck der abſichtlichen Darſtellung der Leiden der Menſchheit, und iſt es mithin auch da, wo dieſe reſignirte Erhebung des Geiſtes nicht am Helden ſelbſt gezeigt, ſondern bloß im Zuſchauer angeregt wird, durch den Anblick großen, unverſchuldeten, ja, ſelbſt verſchuldeten Leidens. — Wie die Alten, ſo begnügen auch Manche der Neuern

sich damit, durch die objektive Darstellung menschlichen Unglücks im Großen den Zuschauer in die beschriebene Stimmung zu versetzen; während Andere diese durch das Leiden bewirkte Umkehrung der Gesinnung am Helden selbst darstellen: Jene geben gleichsam nur die Prämissen, und überlassen die Konklusion dem Zuschauer; während diese die Konklusion, oder die Moral der Fabel, mitgeben, als Umkehrung der Gesinnung des Helden, auch wohl als Betrachtung im Munde des Chors, wie z. B. Schiller in der Braut von Messina: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht." Hier sei es erwähnt, daß selten die ächt tragische Wirkung der Katastrophe, also die durch sie herbeigeführte Resignation und Geisteserhebung der Helden, so rein motivirt und deutlich ausgesprochen hervortritt, wie in der Oper Norma, wo sie eintritt in dem Duett Qual cor tradisti, qual cor perdesti, in welchem die Umwendung des Willens durch die plötzlich eintretende Ruhe der Musik deutlich bezeichnet wird. Ueberhaupt ist dieses Stück, — ganz abgesehn von seiner vortrefflichen Musik, wie auch andererseits von der Diktion, welche nur die eines Operntextes seyn darf, — und allein seinen Motiven und seiner innern Oekonomie nach betrachtet, ein höchst vollkommenes Trauerspiel, ein wahres Muster tragischer Anlage der Motive, tragischer Fortschreitung der Handlung und tragischer Entwickelung, zusammt der über die Welt erhebenden Wirkung dieser auf die Gesinnung der Helden, welche dann auch auf den Zuschauer übergeht: ja, die hier erreichte Wirkung ist um so unverfänglicher und für das wahre Wesen des Trauerspiels bezeichnender, als keine Christen, noch Christliche Gesinnungen darin vorkommen. —

Die den Neuern so oft vorgeworfene Vernachlässigung der [497] Einheit der Zeit und des Orts wird nur dann fehlerhaft, wann sie so weit geht, daß sie die Einheit der Handlung aufhebt; wo dann nur noch die Einheit der Hauptperson übrig bleibt, wie z. B. in „Heinrich VIII." von Shakespeare. Die Einheit der Handlung braucht aber auch nicht so weit zu gehn, daß immerfort von der selben Sache geredet wird, wie in den Französischen Trauerspielen, welche sie überhaupt so strenge einhalten, daß der dramatische Verlauf einer geometrischen Linie ohne Breite gleicht: da heißt es stets „Nur vorwärts! Pensez à votre affaire!" und die Sache wird ganz geschäftsmäßig expedirt und depeschirt

ohne daß man sich mit Allotrien, die nicht zu ihr gehören, aufhalte, oder rechts, oder links umsehe. Das Shakespearesche Trauerspiel hingegen gleicht einer Linie, die auch Breite hat: es läßt sich Zeit, exspatiatur: es kommen Reden, sogar ganze Scenen vor, welche die Handlung nicht fördern, sogar sie nicht eigentlich angehn, durch welche wir jedoch die handelnden Personen, oder ihre Umstände näher kennen lernen, wonach wir dann auch die Handlung gründlicher verstehn. Diese bleibt zwar die Hauptsache, jedoch nicht so ausschließlich, daß wir darüber vergäßen, daß, in letzter Instanz, es auf die Darstellung des menschlichen Wesens und Daseyns überhaupt abgesehn ist. —

Der dramatische, oder epische Dichter soll wissen, daß er das Schicksal ist, und daher unerbittlich seyn, wie dieses; — imgleichen, daß er der Spiegel des Menschengeschlechts ist, und daher sehr viele schlechte, mitunter ruchlose Charaktere auftreten lassen, wie auch viele Thoren, verschrobene Köpfe und Narren, dann aber hin und wieder einen Vernünftigen, einen Klugen, einen Redlichen, einen Guten und nur als seltenste Ausnahme einen Edelmüthigen. Im ganzen Homer ist, meines Bedünkens, kein eigentlich edelmüthiger Charakter dargestellt, wiewohl manche gute und redliche: im ganzen Shakespeare mögen allenfalls ein Paar edle, doch keineswegs überschwänglich edle Charaktere zu finden seyn, etwan die Kordelia, der Koriolan, schwerlich mehr; hingegen wimmelt es darin von der oben bezeichneten Gattung. Aber Iffflands und Kotzebues Stücke haben viele edelmüthige Charaktere; während Goldoni es gehalten hat, wie ich oben anempfahl, wodurch er zeigt, daß er höher steht. Hingegen [498] Lessings Minna von Barnhelm laborirt stark an zu vielem und allseitigem Edelmuth: aber gar so viel Edelmuth, wie der einzige Marquis Posa darbietet, ist in Goethes sämmtlichen Werken zusammengenommen nicht aufzutreiben: wohl aber giebt es ein kleines Deutsches Stück „Pflicht um Pflicht" (ein Titel wie aus der Kritik der praktischen Vernunft genommen), welches nur drei Personen hat, jedoch alle drei von überschwänglichem Edelmuth. —

Die Griechen nahmen zu Helden des Trauerspiels durchgängig königliche Personen; die Neuern meistentheils auch. Gewiß nicht, weil der Rang dem Handelnden oder Leidenden mehr Würde giebt: und da es bloß darauf ankommt, menschliche Leiden-

schaften ins Spiel zu setzen; so ist der relative Werth der Objekte, wodurch dies geschieht, gleichgültig, und Bauerhöfe leisten so viel, wie Königreiche. Auch ist das bürgerliche Trauerspiel keineswegs unbedingt zu verwerfen. Personen von großer Macht und Ansehn sind jedoch deswegen zum Trauerspiel die geeignetesten, weil das Unglück, an welchem wir das Schicksal des Menschenlebens erkennen sollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem Zuschauer, wer er auch sei, als furchtbar zu erscheinen. Euripides selbst sagt: φευ, φευ, τα μεγαλα, μεγαλα και πασχει καχα. (Stob. Flor. Vol. 2, p. 299.) Nun aber sind die Umstände, welche eine Bürgerfamilie in Noth und Verzweiflung versetzen, in den Augen der Großen oder Reichen meistens sehr geringfügig und durch menschliche Hülfe, ja bisweilen durch eine Kleinigkeit, zu beseitigen: solche Zuschauer können daher von ihnen nicht tragisch erschüttert werden. Hingegen sind die Unglücksfälle der Großen und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von außen zugänglich; da Könige durch ihre eigene Macht sich helfen müssen, oder untergehn. Dazu kommt, daß von der Höhe der Fall am tiefsten ist. Den bürgerlichen Personen fehlt es demnach an Fallhöhe. —

Wenn nun als die Tendenz und letzte Absicht des Trauerspiels sich uns ergeben hat ein Hinwenden zur Resignation, zur Verneinung des Willens zum Leben; so werden wir in seinem Gegensatz, dem Lustspiel, die Aufforderung zur fortgesetzten Bejahung dieses Willens leicht erkennen. Zwar muß auch das Lustspiel, wie unausweichbar jede Darstellung des Menschenlebens, Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen: allein es zeigt sie uns vor als vorübergehend, sich in Freude auflösend, [499] überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemischt, welche am Ende doch überwiegen; und dabei hebt es den unerschöpflichen Stoff zum Lachen hervor, von dem das Leben, ja, dessen Widerwärtigkeiten selbst, erfüllt sind, und der uns, unter allen Umständen, bei guter Laune erhalten sollte. Es besagt also, im Resultat, daß das Leben im Ganzen recht gut und besonders durchweg kurzweilig sei. Freilich aber muß es sich beeilen, im Zeitpunkt der Freude den Vorhang fallen zu lassen, damit wir nicht sehn, was nachkommt; während das Trauerspiel, in der Regel, so schließt, daß nichts nachkommen kann. Und überdies,

wenn wir jene burleske Seite des Lebens ein Mal etwas ernst ins Auge fassen, wie sie sich zeigt in den naiven Aeußerungen und Geberden, welche die kleinliche Verlegenheit, die persönliche Furcht, der augenblickliche Zorn, der heimliche Neid und die vielen ähnlichen Affekte den vom Typus der Schönheit beträchtlich abweichenden Gestalten der sich hier spiegelnden Wirklichkeit aufdrücken; — so kann auch von dieser Seite, also auf eine unerwartete Art, dem nachdenklichen Betrachter die Ueberzeugung werden, daß das Daseyn und Treiben solcher Wesen nicht selbst Zweck seyn kann, daß sie, im Gegentheil, nur auf einem Irrwege zum Daseyn gelangen konnten, und daß was sich so darstellt etwas ist, das eigentlich besser nicht wäre.

Kapitel 38*).

Ueber Geschichte.

Ich habe in der unten bemerkten Stelle des ersten Bandes ausführlich gezeigt, daß und warum für die Erkenntniß des Wesens der Menschheit mehr von der Dichtung, als von der Geschichte geleistet wird: insofern wäre mehr eigentliche Belehrung von jener, als von dieser zu erwarten. Dies hat auch Aristoteles eingesehn, da er sagt: και φιλοσοφωτερον και σπουδαιοτερον ποιησις ιστοριας εστιν (et res magis philosophica, et melior poësis est, quam historia)**). (De poët., c. 9.) Um jedoch über den Werth der Geschichte kein Mißverständniß zu veranlassen, will ich meine Gedanken darüber hier aussprechen. [500]

In jeder Art und Gattung von Dingen sind die Thatsachen unzählig, der einzelnen Wesen unendlich viele, die Mannigfaltigkeit ihrer Verschiedenheiten unerreichbar. Bei einem Blicke dar-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 51 des ersten Bandes.

**) Beiläufig sei hier bemerkt, daß aus diesem Gegensatz von ποιησις und ιστορια der Ursprung und damit der eigentliche Sinn des ersteren Wortes ungemein deutlich hervortritt: es bedeutet nämlich das Gemachte, Ersonnene, im Gegensatz des Erfragten.

auf ſchwindelt dem wißbegierigen Geiſte: er ſieht ſich, wie weit er auch forſche, zur Unwiſſenheit verdammt. — Aber da kommt die Wiſſenſchaft: ſie ſondert das unzählbar Viele aus, ſammelt es unter Artbegriffe, und dieſe wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch ſie den Weg zu einer Erkenntniß des Allgemeinen und des Beſondern eröffnet, welche auch das unzählbare Einzelne befaßt, indem ſie von Allem gilt, ohne daß man Jegliches für ſich zu betrachten habe. Dadurch verſpricht ſie dem forſchenden Geiſte Beruhigung. Dann ſtellen alle Wiſſenſchaften ſich neben einander und über die reale Welt der einzelnen Dinge, als welche ſie unter ſich vertheilt haben. Ueber ihnen allen aber ſchwebt die Philoſophie, als das allgemeinſte und deshalb wichtigſte Wiſſen, welches die Aufſchlüſſe verheißt, zu denen die andern nur vorbereiten. — Bloß die Geſchichte darf eigentlich nicht in jene Reihe treten; da ſie ſich nicht des ſelben Vortheils wie die andern rühmen kann: denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wiſſenſchaft, die Subordination des Gewußten, ſtatt deren ſie bloße Koordination deſſelben aufzuweiſen hat. Daher giebt es kein Syſtem der Geſchichte, wie doch jeder andern Wiſſenſchaft. Sie iſt demnach zwar ein Wiſſen, jedoch keine Wiſſenſchaft. Denn nirgends erkennt ſie das Einzelne mittelſt des Allgemeinen, ſondern muß das Einzelne unmittelbar faſſen und ſo gleichſam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wiſſenſchaften darüber ſchweben, indem ſie umfaſſende Begriffe gewonnen haben, mittelſt deren ſie das Einzelne beherrſchen und, wenigſtens innerhalb gewiſſer Gränzen, die Möglichkeit der Dinge ihres Bereiches abſehn, ſo daß ſie auch über das [501] etwan noch Hinzukommende beruhigt ſeyn können. Die Wiſſenſchaften, da ſie Syſteme von Begriffen ſind, reden ſtets von Gattungen; die Geſchichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wiſſenſchaft von Individuen; welches einen Widerſpruch beſagt. Auch folgt aus Erſterem, daß die Wiſſenſchaften ſämmtlich von Dem reden, was immer iſt; die Geſchichte hingegen von Dem, was nur Ein Mal und dann nicht mehr iſt. Da ferner die Geſchichte es mit dem ſchlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun hat, welches, ſeiner Natur nach, unerſchöpflich iſt; ſo weiß ſie Alles nur unvollkommen und halb. Dabei muß ſie zugleich noch von jedem neuen Tage, in ſeiner Alltäglichkeit, ſich Das

lehren laſſen, was ſie noch gar nicht wußte. — Wollte man hiegegen einwenden, daß auch in der Geſchichte Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine Statt finde, indem die Zeitperioden, die Regierungen und ſonſtige Haupt- und Staatsveränderungen, kurz, Alles was auf den Geſchichtstabellen Platz findet, das Allgemeine ſeien, dem das Specielle ſich unterordnet; ſo würde dies auf einer falſchen Faſſung des Begriffes vom Allgemeinen beruhen. Denn das hier angeführte Allgemeine in der Geſchichte iſt bloß ein ſubjektives, d. h. ein ſolches, deſſen Allgemeinheit allein aus der Unzulänglichkeit der individuellen Kenntniß von den Dingen entſpringt, nicht aber ein objektives, d. h. ein Begriff, in welchem die Dinge wirklich ſchon mitgedacht wären. Selbſt das Allgemeinſte in der Geſchichte iſt an ſich ſelbſt doch nur ein Einzelnes und Individuelles, nämlich ein langer Zeitabſchnitt, oder eine Hauptbegebenheit: zu dieſem verhält ſich daher das Beſondere, wie der Theil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur Regel; wie dies hingegen in allen eigentlichen Wiſſenſchaften Statt hat, weil ſie Begriffe, nicht bloße Thatſachen überliefern. Daher eben kann man in dieſen durch richtige Kenntniß des Allgemeinen das vorkommende Beſondere ſicher beſtimmen. Kenne ich z. B. die Geſetze des Triangels überhaupt; ſo kann ich danach auch angeben, was dem mir vorgelegten Triangel zukommen muß: und was von allen Säugethieren gilt, z. B. daß ſie doppelte Herzkammern, gerade ſieben Halswirbel, Lunge, Zwergfell, Urinblaſe, fünf Sinne u. ſ. w. haben, das kann ich auch von der ſoeben gefangenen fremden [502] Fledermaus, vor ihrer Sektion, ausſagen. Aber nicht ſo in der Geſchichte, als wo das Allgemeine kein objektives der Begriffe, ſondern bloß ein ſubjektives meiner Kenntniß iſt, welche nur inſofern, als ſie oberflächlich iſt, allgemein genannt werden kann: daher mag ich immerhin vom dreißigjährigen Kriege im Allgemeinen wiſſen, daß er ein im 17. Jahrhundert geführter Religionskrieg geweſen; aber dieſe allgemeine Kenntniß befähigt mich nicht, irgend etwas Näheres über ſeinen Verlauf anzugeben. — Der ſelbe Gegenſatz bewährt ſich auch darin, daß in den wirklichen Wiſſenſchaften das Beſondere und Einzelne das Gewiſſeſte iſt, da es auf unmittelbarer Wahrnehmung beruht: hingegen ſind die allgemeinen Wahrheiten erſt aus ihm abſtrahirt; daher in

dieſen eher etwas irrig angenommen ſeyn kann. In der Geſchichte aber iſt umgekehrt das Allgemeinſte das Gewiſſeſte, z. B. die Zeitperioden, die Succeſſion der Könige, die Revolutionen, Kriege und Friedensſchlüſſe: hingegen das Beſondere der Begebenheiten und ihres Zuſammenhangs iſt ungewiſſer, und wird es immer mehr, je weiter man ins Einzelne geräth. Daher iſt die Geſchichte zwar um ſo intereſſanter, je ſpecieller ſie iſt, aber auch um ſo unzuverläſſiger, und nähert ſich alsdann in jeder Hinſicht dem Romane. — Was es übrigens mit dem gerühmten Pragmatismus der Geſchichte auf ſich habe, wird Der am beſten ermeſſen können, welcher ſich erinnert, daß er bisweilen die Begebenheiten ſeines eigenen Lebens, ihrem wahren Zuſammenhange nach, erſt zwanzig Jahre hinterher verſtanden hat, obwohl die Data dazu ihm vollſtändig vorlagen: ſo ſchwierig iſt die Kombination des Wirkens der Motive, unter den beſtändigen Eingriffen des Zufalls und dem Verhehlen der Abſichten. — Sofern nun die Geſchichte eigentlich immer nur das Einzelne, die individuelle Thatſache, zum Gegenſtande hat und dieſes als das ausſchließlich Reale anſieht, iſt ſie das gerade Gegentheil und Widerſpiel der Philoſophie, als welche die Dinge vom allgemeinſten Geſichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenſtande hat, welches in allem Einzelnen identiſch bleibt; daher ſie in dieſem ſtets nur Jenes ſieht und den Wechſel an der Erſcheinung deſſelben als unweſentlich erkennt: φιλοκαθολου γαρ ὁ φιλοσοφος (generalium amator philosophus). Während die Geſchichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes geweſen, [503] iſt die Philoſophie bemüht, uns zu der Einſicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz das Selbe war, iſt und ſeyn wird. In Wahrheit iſt das Weſen des Menſchenlebens, wie der Natur überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden, und bedarf daher, um erſchöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffaſſung. Die Geſchichte aber hofft die Tiefe durch die Länge und Breite zu erſetzen: ihr iſt jede Gegenwart nur ein Bruchſtück, welches ergänzt werden muß durch die Vergangenheit, deren Länge aber unendlich iſt und an die ſich wieder eine unendliche Zukunft ſchließt. Hierauf beruht das Widerſpiel zwiſchen den philoſophiſchen und den hiſtoriſchen Köpfen: jene wollen ergründen; dieſe wollen zu Ende erzählen. Die Geſchichte zeigt auf jeder Seite

nur das Selbe, unter verſchiedenen Formen: wer aber ſolches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen ſchwerlich zur Erkenntniß davon gelangen. Die Kapitel der Völkergeſchichte ſind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verſchieden: der eigentlich weſentliche Inhalt iſt überall der ſelbe.

Sofern nun alſo der Stoff der Kunſt die Idee, der Stoff der Wiſſenſchaft der Begriff iſt, ſehn wir Beide mit Dem beſchäftigt, was immer daiſt und ſtets auf gleiche Weiſe, nicht aber jetzt iſt und jetzt nicht, jetzt ſo und jetzt anders: daher eben haben Beide es mit Dem zu thun, was Plato ausſchließlich als den Gegenſtand wirklichen Wiſſens aufſtellt. Der Stoff der Geſchichte hingegen iſt das Einzelne in ſeiner Einzelheit und Zufälligkeit, was Ein Mal iſt und dann auf immer nicht mehr iſt, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menſchenwelt, welche oft durch den geringfügigſten Zufall ganz umgeſtaltet werden. Von dieſem Standpunkt aus erſcheint uns der Stoff der Geſchichte kaum noch als ein der ernſten und mühſamen Betrachtung des Menſchengeiſtes würdiger Gegenſtand, des Menſchengeiſtes, der, gerade weil er ſo vergänglich iſt, das Unvergängliche zu ſeiner Betrachtung wählen ſollte.

Was endlich das, beſonders durch die überall ſo geiſtesverderbliche und verdummende Hegelſche Afterphiloſophie aufgekommene Beſtreben, die Weltgeſchichte als ein planmäßiges Ganzes zu faſſen, oder, wie ſie es nennen, „ſie organiſch zu konſtruiren", betrifft; ſo liegt demſelben eigentlich ein roher und platter Realismus zum Grunde, der die Erſcheinung für das Weſen an ſich der Welt hält und vermeint, auf ſie, auf ihre Geſtalten und Vorgänge käme es an; wobei er noch im Stillen von gewiſſen mythologiſchen Grundanſichten unterſtützt wird, die er ſtillſchweigend vorausſetzt: ſonſt ließe ſich fragen, für welchen Zuſchauer denn eine dergleichen Komödie eigentlich aufgeführt würde? — Denn, da nur das Individuum, nicht aber das Menſchengeſchlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtſeyns hat; ſo iſt die Einheit des Lebenslaufes dieſes eine bloße Fiktion. Zudem, wie in der Natur nur die Species real, die genera bloße Abſtraktionen ſind, ſo ſind im Menſchengeſchlecht

nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstraktionen. Endlich laufen die Konstruktionsgeschichten, von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus; weil diese in der That die allein mögliche ist, da das Moralische im Wesentlichen unverändert bleibt. Das Moralische aber ist es, worauf, nach dem Zeugniß unsers innersten Bewußtseyns, Alles ankommt: und dieses liegt allein im Individuo, als die Richtung seines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit: er ist als eine Belehrung anzusehn, und der Sinn derselben ist ein moralischer. Nur die innern Vorgänge, sofern sie den Willen betreffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten; weil der Wille allein das Ding an sich ist. In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos, und dieser enthält nichts mehr als jener. Die Vielheit ist Erscheinung, und die äußern Vorgänge sind bloße Konfigurationen der Erscheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, sondern erst mittelbar, durch ihre Beziehung auf den Willen der Einzelnen. Das Bestreben sie unmittelbar deuten und auslegen zu wollen, gleicht sonach dem, in den Gebilden der Wolken Gruppen von Menschen und Thieren zu sehn. — Was die Geschichte erzählt, ist in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit.

Die Hegelianer, welche die Philosophie der Geschichte sogar [505] als den Hauptzweck aller Philosophie ansehn, sind auf Plato zu verweisen, der unermüdlich wiederholt, daß der Gegenstand der Philosophie das Unveränderliche und immerdar Bleibende sei, nicht aber Das, was bald so, bald anders ist. Alle Die, welche solche Konstruktionen des Weltverlaufs, oder, wie sie es nennen, der Geschichte, aufstellen, haben die Hauptwahrheit aller Philosophie nicht begriffen, daß nämlich zu aller Zeit das Selbe ist, alles Werden und Entstehn nur scheinbar, die Ideen allein bleibend, die Zeit ideal. Dies will der Plato, Dies will der Kant. Man soll demnach zu verstehn suchen, was da ist, wirklich ist, heute und immerdar, — d. h. die Ideen (in Plato's

Sinn) erkennen. Die Thoren hingegen meinen, es solle erst etwas werden und kommen. Daher räumen sie der Geschichte eine Hauptstelle in ihrer Philosophie ein und konstruiren dieselbe nach einem vorausgesetzten Weltplane, welchem gemäß Alles zum Besten gelenkt wird, welches dann finaliter eintreten soll und eine große Herrlichkeit seyn wird. Demnach nehmen sie die Welt als vollkommen real und setzen den Zweck derselben in das armsälige Erdenglück, welches, selbst wenn noch so sehr von Menschen gepflegt und vom Schicksal begünstigt, doch ein hohles, täuschendes, hinfälliges und trauriges Ding ist, aus welchem weder Konstitutionen und Gesetzgebungen, noch Dampfmaschinen und Telegraphen jemals etwas wesentlich Besseres machen können. Besagte Geschichts-Philosophen und -Verherrlicher sind demnach einfältige Realisten, dazu Optimisten und Eudämonisten, mithin platte Gesellen und eingefleischte Philister, zudem auch eigentlich schlechte Christen; da der wahre Geist und Kern des Christenthums, eben so wie des Brahmanismus und Buddhaismus, die Erkenntniß der Nichtigkeit des Erdenglücks, die völlige Verachtung desselben und Hinwendung zu einem ganz anderartigen, ja, entgegengesetzten Daseyn ist: Dies, sage ich, ist der Geist und Zweck des Christenthums, der wahre „Humor der Sache"; nicht aber ist es, wie sie meinen, der Monotheismus; daher eben der atheistische Buddhaismus dem Christenthum viel näher verwandt ist, als das optimistische Judenthum und seine Varietät, der Islam.

Eine wirkliche Philosophie der Geschichte soll also nicht, wie Jene alle thun, Das betrachten, was (in Plato's Sprache zu [506] reden) immer wird und nie ist, und Dieses für das eigentliche Wesen der Dinge halten; sondern sie soll Das, was immer ist und nie wird, noch vergeht, im Auge behalten. Sie besteht also nicht darin, daß man die zeitlichen Zwecke der Menschen zu ewigen und absoluten erhebt, und nun ihren Fortschritt dazu, durch alle Verwickelungen, künstlich und imaginär konstruirt; sondern in der Einsicht, daß die Geschichte nicht nur in der Ausführung, sondern schon in ihrem Wesen lügenhaft ist, indem sie, von lauter Individuen und einzelnen Vorgängen redend, vorgiebt, allemal etwas Anderes zu erzählen; während sie, vom Anfang bis zum Ende, stets nur das Selbe wiederholt, unter andern Namen und in anderm Gewande. Die wahre Philosophie der Geschichte be-

steht nämlich in der Einsicht, daß man, bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr, doch stets nur das selbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute das Selbe treibt, wie gestern und immerdar: sie soll also das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen, und, trotz aller Verschiedenheit der speciellen Umstände, des Kostümes und der Sitten, überall die selbe Menschheit erblicken. Dies Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes, — vielen schlechten, wenigen guten. Die Devise der Geschichte überhaupt müßte lauten: Eadem, sed aliter. Hat Einer den Herodot gelesen, so hat er, in philosophischer Absicht, schon genug Geschichte studirt. Denn da steht schon Alles, was die folgende Weltgeschichte ausmacht: das Treiben, Thun, Leiden und Schicksal des Menschengeschlechts, wie es aus den besagten Eigenschaften und dem physischen Erdenloose hervorgeht. —

Wenn wir im Bisherigen erkannt haben, daß die Geschichte, als Mittel zur Erkenntniß des Wesens der Menschheit betrachtet, der Dichtkunst nachsteht; sodann, daß sie nicht im eigentlichen Sinne eine Wissenschaft ist; endlich, daß das Bestreben, sie als ein Ganzes mit Anfang, Mittel und Ende, nebst sinnvollem Zusammenhang, zu konstruiren, ein eiteles, auf Mißverstand beruhendes ist; so würde es scheinen, als wollten wir ihr allen Werth absprechen, wenn wir nicht nachwiesen, worin der ihrige besteht. Wirklich aber bleibt ihr, nach dieser Besiegung von der Kunst und Abweisung von der Wissenschaft, ein von Beiden verschiedenes, ganz [507]
eigenthümliches Gebiet, auf welchem sie höchst ehrenvoll dasteht.

Was die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte. Vermöge der Vernunft nämlich ist der Mensch nicht, wie das Thier, auf die enge, anschauliche Gegenwart beschränkt; sondern erkennt auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der sie verknüpft und aus der sie hervorgegangen ist: hiedurch aber erst hat er ein eigentliches Verständniß der Gegenwart selbst, und kann sogar auf die Zukunft Schlüsse machen. Hingegen das Thier, dessen reflexionslose Erkenntniß auf die Anschauung und deshalb auf die Gegenwart beschränkt ist, wandelt, auch wenn gezähmt, un-

kundig, dumpf, einfältig, hülflos und abhängig zwischen den Menschen umher. — Dem nun analog ist ein Volk, das seine eigene Geschichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt: daher versteht es sich selbst und seine eigene Gegenwart nicht; weil es sie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehn und aus dieser zu erklären vermag; noch weniger kann es die Zukunft anticipiren. Erst durch die Geschichte wird ein Volk sich seiner selbst vollständig bewußt. Demnach ist die Geschichte als das vernünftige Selbstbewußtseyn des menschlichen Geschlechtes anzusehn, und ist diesem Das, was dem Einzelnen das durch die Vernunft bedingte, besonnene und zusammenhängende Bewußtseyn ist, durch dessen Ermangelung das Thier in der engen, anschaulichen Gegenwart befangen bleibt. Daher ist jede Lücke in der Geschichte wie eine Lücke im erinnernden Selbstbewußtseyn eines Menschen; und vor einem Denkmal des Uralterthums, welches seine eigene Kunde überlebt hat, wie z. B. die Pyramiden, Tempel und Paläste in Yukatan, stehn wir so besinnungslos und einfältig, wie das Thier vor der menschlichen Handlung, in die es dienend verflochten ist, oder wie ein Mensch vor seiner eigenen alten Zifferschrift, deren Schlüssel er vergessen hat, ja, wie ein Nachtwandler, der was er im Schlafe gemacht hat, am Morgen vorfindet. In diesem Sinne also ist die Geschichte anzusehn als die Vernunft, oder das besonnene Bewußtseyn des menschlichen Geschlechts, und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlechte unmittelbar gemeinsamen Selbstbewußt- [508] seyns, so daß erst vermöge ihrer dasselbe wirklich zu einem Ganzen, zu einer Menschheit, wird. Dies ist der wahre Werth der Geschichte; und dem gemäß beruht das so allgemeine und überwiegende Interesse an ihr hauptsächlich darauf, daß sie eine persönliche Angelegenheit des Menschengeschlechts ist. — Was nun für die Vernunft der Individuen, als unumgängliche Bedingung des Gebrauchs derselben, die Sprache ist, das ist für die hier nachgewiesene Vernunft des ganzen Geschlechts die Schrift: denn erst mit dieser fängt ihre wirkliche Existenz an; wie die der individuellen Vernunft erst mit der Sprache. Die Schrift nämlich dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerstückelte Bewußtseyn des Menschengeschlechts wieder zur Einheit herzustellen; so daß der Gedanke, welcher im Ahn-

herrn aufgestiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird: dem Zerfallen des menschlichen Geschlechts und seines Bewußtseyns in eine Unzahl ephemerer Individuen hilft sie ab, und bietet so der unaufhaltsam eilenden Zeit, an deren Hand die Vergessenheit geht, Trotz. Als ein Versuch, dieses zu leisten, sind, wie die geschriebenen, so auch die steinernen Denkmale zu betrachten, welche zum Theil älter sind, als jene. Denn wer wird glauben, daß Diejenigen, welche, mit unermeßlichen Kosten, die Menschenkräfte vieler Tausende, viele Jahre hindurch, in Bewegung setzten, um Pyramiden, Monolithen, Felsengräber, Obelisken, Tempel und Paläste aufzuführen, die schon Jahrtausende dastehn, dabei nur sich selbst, die kurze Spanne ihres Lebens, welche nicht ausreichte das Ende des Baues zu sehn, oder auch den ostensibeln Zweck, welchen vorzuschützen die Rohheit der Menge heischte, im Auge gehabt haben sollten?— Offenbar war ihr wirklicher Zweck, zu den spätesten Nachkommen zu reden, in Beziehung zu diesen zu treten und so das Bewußtseyn der Menschheit zur Einheit herzustellen. Die Bauten der Hindu, Aegypter, selbst Griechen und Römer, waren auf mehrere Jahrtausende berechnet, weil deren Gesichtskreis, durch höhere Bildung, ein weiterer war; während die Bauten des Mittelalters und neuerer Zeit höchstens einige Jahrhunderte vor Augen gehabt haben; welches jedoch auch daran liegt, daß man sich mehr auf die Schrift verließ, nachdem ihr Gebrauch allgemeiner geworden, und noch mehr, seitdem aus ihrem Schooß die Buchdruckerkunst geboren worden. Doch sieht man auch den Gebäuden der spätern Zeiten den Drang an, zur Nachkommenschaft zu reden: daher ist es schändlich, wenn man sie zerstört, oder sie verunstaltet, um sie niedrigen, nützlichen Zwecken dienen zu lassen. Die geschriebenen Denkmale haben weniger von den Elementen, aber mehr von der Barbarei zu fürchten, als die steinernen: sie leisten viel mehr. Die Aegypter wollten, indem sie letztere mit Hieroglyphen bedeckten, beide Arten vereinigen, ja, sie fügten Malereien hinzu, auf den Fall, daß die Hieroglyphen nicht mehr verstanden werden sollten.

[509]

Kapitel 39*).

Zur Metaphysik der Musik.

Aus meiner, in der unten angeführten Stelle des ersten Bandes gegebenen und dem Leser hier gegenwärtigen Darlegung der eigentlichen Bedeutung dieser wunderbaren Kunst hatte sich ergeben, daß zwischen ihren Leistungen und der Welt als Vorstellung, d. i. der Natur, zwar keine Aehnlichkeit, aber ein deutlicher Parallelismus Statt finden müsse, welcher sodann auch nachgewiesen wurde. Einige beachtenswerthe nähere Bestimmungen desselben habe ich noch hinzuzufügen. — Die vier Stimmen aller Harmonie, also Baß, Tenor, Alt und Sopran, oder Grundton, Terz, Quinte und Oktave, entsprechen den vier Abstufungen in der Reihe der Wesen, also dem Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich und dem Menschen. Dies erhält noch eine auffallende Bestätigung an der musikalischen Grundregel, daß der Baß in viel weiterem Abstande unter den drei obern Stimmen bleiben soll, als diese zwischen einander haben; so daß er sich denselben nie mehr, als höchstens bis auf eine Oktave nähern darf, meistens aber noch weiter darunter bleibt, wonach dann der regelrechte Dreiklang seine Stelle in der dritten Oktave vom Grundton hat. Dem entsprechend ist die Wirkung der weiten Harmonie, wo der Baß fern bleibt, viel mächtiger und schöner, als die der engen, wo er näher heraufgerückt ist, und die nur wegen des beschränkten Umfangs der Instrumente eingeführt wird. Diese ganze Regel aber ist keineswegs willkürlich, sondern hat ihre Wurzel in dem natürlichen Ursprung des Tonsystems; sofern nämlich die nächsten, mittelst der Nebenschwingungen mittönenden, harmonischen Stufen die Oktave und deren Quinte sind. In dieser Regel nun erkennen wir das musikalische Analogon der Grundbeschaffenheit der Natur, vermöge welcher die organischen Wesen unter einander viel näher verwandt sind, als mit der leblosen, unorganischen Masse des Mineralreichs, zwischen welcher und ihnen die entschiedenste Gränze und die weiteste Kluft in der ganzen Natur Statt findet. — Daß die hohe Stimme, welche die

[510]

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 52 des ersten Bandes.

Melodie singt, doch zugleich integrirender Theil der Harmonie ist und darin selbst mit dem tiefsten Grundbaß zusammenhängt, läßt sich betrachten als das Analogon davon, daß die selbe Materie, welche in einem menschlichen Organismus Träger der Idee des Menschen ist, dabei doch zugleich auch die Ideen der Schwere und der chemischen Eigenschaften, also der niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens, darstellen und tragen muß.

Weil die Musik nicht, gleich allen andern Künsten, die Ideen, oder Stufen der Objektivation des Willens, sondern unmittelbar den Willen selbst darstellt; so ist hieraus auch erklärlich, daß sie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, so daß sie dieselben schnell erhöht, oder auch umstimmt.

So gewiß die Musik, weit entfernt eine bloße Nachhülfe der Poesie zu seyn, eine selbstständige Kunst, ja die mächtigste unter allen ist und daher ihre Zwecke ganz aus eigenen Mitteln erreicht; so gewiß bedarf sie nicht der Worte des Gesanges, oder der Handlung einer Oper. Die Musik als solche kennt allein die Töne, nicht aber die Ursachen, welche diese hervorbringen. Demnach ist für sie auch die vox humana ursprünglich und wesentlich nichts Anderes, als ein modificirter Ton, eben wie der eines Instruments, und hat, wie jeder andere, die eigenthümlichen Vortheile und Nachtheile, welche eine Folge des ihn hervorbringenden Instruments sind. Daß nun, in diesem Fall, eben dieses Instrument anderweitig, als Werkzeug der Sprache, zur Mittheilung von Begriffen dient, ist ein zufälliger Umstand, den die Musik zwar nebenbei benutzen kann, um eine Verbindung mit der Poesie einzugehn; jedoch nie darf sie ihn zur Hauptsache machen und gänzlich nur auf den Ausdruck der meistens, ja (wie Diderot im „Neffen Rameau's" zu verstehn giebt) sogar wesentlich faden Verse bedacht seyn. Die Worte sind und bleiben für die Musik eine fremde Zugabe, von untergeordnetem Werthe, da die Wirkung der Töne ungleich mächtiger, unfehlbarer und schneller ist, als die der Worte: diese müssen daher, wenn sie der Musik einverleibt werden, doch nur eine völlig untergeordnete Stelle einnehmen und sich ganz nach jener fügen. Umgekehrt aber gestaltet sich das Verhältniß in Hinsicht auf die gegebene Poesie, also das Lied, oder den Operntext, welchem eine Musik

hinzugefügt wird. Denn alsbald zeigt an diesen die Tonkunst ihre Macht und höhere Befähigung, indem sie jetzt über die in den Worten ausgedrückte Empfindung, oder die in der Oper dargestellte Handlung, die tiefsten, letzten, geheimsten Aufschlüsse giebt, das eigentliche und wahre Wesen derselben ausspricht und uns die innerste Seele der Vorgänge und Begebenheiten kennen lehrt, deren bloße Hülle und Leib die Bühne darbietet. Hinsichtlich dieses Uebergewichts der Musik, wie auch sofern sie zum Text und zur Handlung im Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, der Regel zum Beispiele steht, möchte es vielleicht passender scheinen, daß der Text zur Musik gedichtet würde, als daß man die Musik zum Texte komponirt. Inzwischen leiten, bei der üblichen Methode, die Worte und Handlungen des Textes den Komponisten auf die ihnen zum Grunde liegenden Affektionen des Willens, und rufen in ihm selbst die auszudrückenden Empfindungen hervor, wirken mithin als Anregungsmittel seiner musikalischen Phantasie. — Daß übrigens die Zugabe der Dichtung zur Musik uns so willkommen ist, und ein Gesang mit verständlichen Worten uns so innig erfreut, beruht darauf, daß dabei unsere unmittelbarste und unsere mittelbarste Erkenntnißweise zugleich und im Verein angeregt werden: die unmittelbarste nämlich ist die, für welche die Musik die Regungen des Willens selbst ausdrückt, die mittelbarste aber die der durch Worte bezeichneten Begriffe. Bei der Sprache der Empfindungen mag die Vernunft nicht gern ganz müßig sitzen. Die Musik vermag zwar aus eigenen Mitteln jede Bewegung des Willens, [512] jede Empfindung, auszudrücken; aber durch die Zugabe der Worte erhalten wir nun überdies auch noch die Gegenstände dieser, die Motive, welche jene veranlassen. — Die Musik einer Oper, wie die Partitur sie darstellt, hat eine völlig unabhängige, gesonderte, gleichsam abstrakte Existenz für sich, welcher die Hergänge und Personen des Stücks fremd sind, und die ihre eigenen, unwandelbaren Regeln befolgt; daher sie auch ohne den Text vollkommen wirksam ist. Diese Musik aber, da sie mit Rücksicht auf das Drama komponirt wurde, ist gleichsam die Seele desselben, indem sie, in ihrer Verbindung mit den Vorgängen, Personen und Worten, zum Ausdruck der innern Bedeutung und der auf dieser beruhenden, letzten und geheimen Nothwendigkeit

aller jener Vorgänge wird. Auf einem undeutlichen Gefühl hievon beruht eigentlich der Genuß des Zuschauers, wenn er kein bloßer Gaffer ist. Dabei jedoch zeigt, in der Oper, die Musik ihre heterogene Natur und höhere Wesenheit durch ihre gänzliche Indifferenz gegen alles Materielle der Vorgänge; in Folge welcher sie den Sturm der Leidenschaften und das Pathos der Empfindungen überall auf gleiche Weise ausdrückt und mit demselben Pomp ihrer Töne begleitet, mag Agamemnon und Achill, oder der Zwist einer Bürgerfamilie, das Materielle des Stückes liefern. Denn für sie sind bloß die Leidenschaften, die Willensbewegungen vorhanden, und sie sieht, wie Gott, nur die Herzen. Sie assimilirt sich nie dem Stoffe: daher auch wenn sie sogar die lächerlichsten und ausschweifendesten Possen der komischen Oper begleitet, sie doch in ihrer wesentlichen Schönheit, Reinheit und Erhabenheit bleibt, und ihre Verschmelzung mit jenen Vorgängen nicht vermag, sie von ihrer Höhe, der alles Lächerliche eigentlich fremd ist, herabzuziehn. So schwebt über dem Possenspiel und den endlosen Miseren des Menschenlebens die tiefe und ernste Bedeutung unsers Daseyns, und verläßt solches keinen Augenblick.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die bloße Instrumentalmusik; so zeigt uns eine Beethoven'sche Symphonie die größte Verwirrung, welcher doch die vollkommenste Ordnung zum Grunde liegt, den heftigsten Kampf, der sich im nächsten Augenblick zur schönsten Eintracht gestaltet: es ist rerum concordia discors, ein treues und vollkommenes Abbild des Wesens der Welt, welche dahin rollt, im unübersehbaren Gewirre zahlloser Gestalten und durch [513] stete Zerstörung sich selbst erhält. Zugleich nun aber sprechen aus dieser Symphonie alle menschlichen Leidenschaften und Affekte: die Freude, die Trauer, die Liebe, der Haß, der Schrecken, die Hoffnung u. s. w. in zahllosen Nüancen, jedoch alle gleichsam nur in abstracto und ohne alle Besonderung: es ist ihre bloße Form, ohne den Stoff, wie eine bloße Geisterwelt, ohne Materie. Allerdings haben wir den Hang, sie, beim Zuhören, zu realisiren, sie, in der Phantasie, mit Fleisch und Bein zu bekleiden und allerhand Scenen des Lebens und der Natur darin zu sehn. Jedoch befördert Dies, im Ganzen genommen, nicht ihr Verständniß, noch ihren Genuß, giebt ihr vielmehr einen fremdartigen, willkürlichen

Zusatz: daher ist es besser, sie in ihrer Unmittelbarkeit und rein aufzufassen.

Nachdem ich nun im Bisherigen, wie auch im Texte, die Musik allein von der metaphysischen Seite, also hinsichtlich der innern Bedeutung ihrer Leistungen betrachtet habe, ist es angemessen, auch die Mittel, durch welche sie, auf unsern Geist wirkend, dieselben zu Stande bringt, einer allgemeinen Betrachtung zu unterwerfen, mithin die Verbindung jener metaphysischen Seite der Musik mit der genugsam untersuchten und bekannten physischen nachzuweisen. — Ich gehe von der allgemein bekannten und durch neuere Einwürfe keineswegs erschütterten Theorie aus, daß alle Harmonie der Töne auf der Koincidenz der Vibrationen beruht, welche, wann zwei Töne zugleich erklingen, etwan bei jeder zweiten, oder bei jeder dritten, oder bei jeder vierten Vibration eintrifft, wonach sie dann Oktave, Quinte, oder Quarte von einander sind u. s. w. So lange nämlich die Vibrationen zweier Töne ein rationales und in kleinen Zahlen ausdrückbares Verhältniß zu einander haben, lassen sie sich, durch ihre oft wiederkehrende Koincidenz, in unserer Apprehension zusammenfassen: die Töne verschmelzen mit einander und stehn dadurch im Einklang. Ist hingegen jenes Verhältniß ein irrationales, oder ein nur in größern Zahlen ausdrückbares; so tritt keine faßliche Koincidenz der Vibriationen ein, sondern obstrepunt sibi perpetuo, wodurch sie der Zusammenfassung in unserer Apprehension widerstreben und demnach eine Dissonanz heißen. Dieser Theorie nun zufolge ist die Musik ein Mittel, rationale und irrationale Zahlenverhältnisse, nicht etwan, wie die Arithmetik, [514] durch Hülfe des Begriffs faßlich zu machen, sondern dieselben zu einer ganz unmittelbaren und simultanen sinnlichen Erkenntniß zu bringen. Die Verbindung der metaphysischen Bedeutung der Musik mit dieser ihrer physischen und arithmetischen Grundlage beruht nun darauf, daß das unserer Apprehension Widerstrebende, das Irrationale, oder die Dissonanz, zum natürlichen Bilde des unserm Willen Widerstrebenden wird; und umgekehrt wird die Konsonanz, oder das Rationale, indem sie unserer Auffassung sich leicht fügt, zum Bilde der Befriedigung des Willens. Da nun ferner jenes Rationale und Irrationale in den Zahlenverhältnissen der Vibrationen unzählige Grade, Nüancen, Folgen und Abwechselungen

zuläßt; so wird, mittelst seiner, die Musik der Stoff, in welchem alle Bewegungen des menschlichen Herzens, d. i. des Willens, deren Wesentliches immer auf Befriedigung und Unzufriedenheit, wiewohl in unzähligen Graden, hinausläuft, sich in allen ihren feinsten Schattirungen und Modifikationen getreu abbilden und wiedergeben lassen, welches mittelst Erfindung der Melodie geschieht. Wir sehn also hier die Willensbewegungen auf das Gebiet der bloßen Vorstellung hinübergespielt, als welche der ausschließliche Schauplatz der Leistungen aller schönen Künste ist; da diese durchaus verlangen, daß der Wille selbst aus dem Spiel bleibe und wir durchweg uns als rein Erkennende verhalten. Daher dürfen die Affektionen des Willens selbst, also wirklicher Schmerz und wirkliches Behagen, nicht erregt werden, sondern nur ihre Substitute, das dem Intellekt Angemessene, als Bild der Befriedigung des Willens, und das jenem mehr oder weniger Widerstrebende, als Bild des größern oder geringern Schmerzes. Nur so verursacht die Musik uns nie wirkliches Leiden, sondern bleibt auch in ihren schmerzlichsten Ackorden noch erfreulich, und wir vernehmen gern in ihrer Sprache die geheime Geschichte unsers Willens und aller seiner Regungen und Strebungen, mit ihren mannigfaltigen Verzögerungen, Hemmnissen und Quaalen, selbst noch in den wehmüthigsten Melodien. Wo hingegen, in der Wirklichkeit und ihren Schrecken, unser Wille selbst das so Erregte und Gequälte ist; da haben wir es nicht mit Tönen und ihren Zahlenverhältnissen zu thun, sondern sind vielmehr jetzt selbst die gespannte, gekniffene und zitternde Saite.

Weil nun ferner, in Folge der zum Grunde gelegten physikalischen Theorie, das eigentlich Musikalische der Töne in der [515] Proportion der Schnelligkeit ihrer Vibrationen, nicht aber in ihrer relativen Stärke liegt; so folgt das musikalische Gehör, bei der Harmonie, stets vorzugsweise dem höchsten Ton, nicht dem stärksten: daher sticht, auch bei der stärksten Orchesterbegleitung, der Sopran hervor und erhält dadurch ein natürliches Recht auf den Vortrag der Melodie, welches zugleich unterstützt wird durch seine, auf der selben Schnelligkeit der Vibrationen beruhende, große Beweglichkeit, wie sie sich in den figurirten Sätzen zeigt, und wodurch der Sopran der geeignete Repräsentant der erhöhten, für den leisesten Eindruck empfänglichen und durch ihn bestimmbaren

Sensibilität, folglich des auf der obersten Stufe der Wesenleiter stehenden, aufs höchste gesteigerten Bewußtseyns wird. Seinen Gegensatz bildet, aus den umgekehrten Ursachen, der schwerbewegliche, nur in großen Stufen, Terzen, Quarten und Quinten, steigende und fallende und dabei in jedem seiner Schritte durch feste Regeln geleitete Baß, welcher daher der natürliche Repräsentant des gefühllosen, für feine Eindrücke unempfänglichen und nur nach allgemeinen Gesetzen bestimmbaren, unorganischen Naturreiches ist. Er darf sogar nie um einen Ton, z. B. von Quarte auf Quinte steigen; da dies in den obern Stimmen die fehlerhafte Quinten- und Oktaven-Folge herbeiführt: daher kann er, ursprünglich und in seiner eigenen Natur, nie die Melodie vortragen. Wird sie ihm dennoch zugetheilt; so geschieht es mittelst des Kontrapunkts, d. h. er ist ein versetzter Baß, nämlich eine der obern Stimmen ist herabgesetzt und als Baß verkleidet: eigentlich bedarf er dann noch eines zweiten Grundbasses zu seiner Begleitung. Diese Widernatürlichkeit einer im Basse liegenden Melodie führt herbei, daß Baßarien, mit voller Begleitung, uns nie den reinen, ungetrübten Genuß gewähren, wie die Sopranarie, als welche, im Zusammenhang der Harmonie, allein naturgemäß ist. Beiläufig gesagt, könnte ein solcher melodischer, durch Versetzung erzwungener Baß, im Sinn unserer Metaphysik der Musik, einem Marmorblocke verglichen werden, dem man die menschliche Gestalt aufgezwungen hat: dem steinernen Gast im „Don Juan" ist er eben dadurch wundervoll angemessen.

Jetzt aber wollen wir noch der Genesis der Melodie etwas näher auf den Grund gehn, welches durch Zerlegung derselben [516] in ihre Bestandtheile zu bewerkstelligen ist und uns jedenfalls das Vergnügen gewähren wird, welches dadurch entsteht, daß man sich Dinge, die in concreto Jedem bewußt sind, ein Mal auch zum abstrakten und deutlichen Bewußtseyn bringt, wodurch sie den Schein der Neuheit gewinnen.

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und einem harmonischen: jenes kann man auch als das quantitative, dieses als das qualitative bezeichnen, da das erstere die Dauer, das letztere die Höhe und Tiefe der Töne betrifft. In der Notenschrift hängt das erstere den senkrechten, das letztere den horizontalen Linien an. Beiden liegen rein arithmetische Verhält-

niſſe, alſo die der Zeit, zum Grunde: dem einen die relative Dauer der Töne, dem andern die relative Schnelligkeit ihrer Vibrationen. Das rhythmiſche Element iſt das weſentlichſte; da es, für ſich allein und ohne das andere eine Art Melodie darzuſtellen vermag, wie z. B. auf der Trommel geſchieht: die vollkommene Melodie verlangt jedoch beide. Sie beſteht nämlich in einer abwechſelnden Entzweiung und Verſöhnung derſelben; wie ich ſogleich zeigen werde, aber zuvor, da von dem harmoniſchen Elemente ſchon im Bisherigen die Rede geweſen, das rhythmiſche etwas näher betrachten will.

Der Rhythmus iſt in der Zeit was im Raume die Symmetrie iſt, nämlich Theilung in gleiche und einander entſprechende Theile, und zwar zunächſt in größere, welche wieder in kleinere, jenen untergeordnete, zerfallen. In der von mir aufgeſtellten Reihe der Künſte bilden Architektur und Muſik die beiden äußerſten Enden. Auch ſind ſie, ihrem innern Weſen, ihrer Kraft, dem Umfang ihrer Sphäre und ihrer Bedeutung nach, die heterogenſten, ja, wahre Antipoden: ſogar auf die Form ihrer Erſcheinung erſtreckt ſich dieſer Gegenſatz, indem die Architektur allein im Raum iſt, ohne irgend eine Beziehung auf die Zeit, die Muſik allein in der Zeit, ohne irgend eine Beziehung auf den Raum*). Hieraus nun entſpringt ihre einzige Analogie, daß [517] nämlich, wie in der Architektur die Symmetrie das Ordnende und Zuſammenhaltende iſt, ſo in der Muſik der Rhythmus, wodurch auch hier ſich bewährt, daß les extrêmes se touchent. Wie die letzten Beſtandtheile eines Gebäudes die ganz gleichen Steine, ſo ſind die eines Tonſtückes die ganz gleichen Takte: dieſe werden jedoch noch durch Auf- und Niederſchlag, oder überhaupt durch den Zahlenbruch, welcher die Taktart bezeichnet, in gleiche Theile getheilt, die man allenfalls den Dimenſionen des Steines vergleichen mag. Aus mehreren Takten beſteht die muſikaliſche Periode, welche ebenfalls zwei gleiche Hälften hat, eine ſteigende,

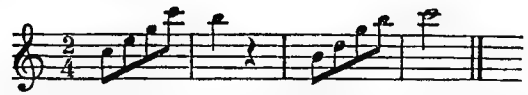
*) Es wäre ein falſcher Einwurf, daß auch Skulptur und Malerei bloß im Raume ſeien: denn ihre Werke hängen zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar mit der Zeit zuſammen, indem ſie Leben, Bewegung, Handlung darſtellen. Eben ſo falſch wäre es zu ſagen, daß auch die Poeſie, als Rede, allein der Zeit angehöre: dies gilt, eben ſo, nur unmittelbar von den Worten: ihr Stoff iſt alles Daſeiende, alſo das Räumliche.

anſtrebende, meiſtens zur Dominante gehende, und eine ſinkende, beruhigende, den Grundton wiederfindende. Zwei, auch wohl mehrere Perioden machen einen Theil aus, der meiſtens durch das Wiederholungszeichen gleichfalls ſymmetriſch verdoppelt wird: aus zwei Theilen wird ein kleineres Muſikſtück, oder aber nur ein Satz eines größern; wie denn ein Koncert oder Sonate aus dreien, eine Symphonie aus vier, eine Meſſe aus fünf Sätzen zu beſtehn pflegt. Wir ſehn alſo das Tonſtück, durch die ſymmetriſche Eintheilung und abermalige Theilung, bis zu den Takten und deren Brüchen herab, bei durchgängiger Unter-, Ueber- und Neben-Ordnung ſeiner Glieder, gerade ſo zu einem Ganzen verbunden und abgeſchloſſen werden, wie das Bauwerk durch ſeine Symmetrie; nur daß bei dieſem ausſchließlich im Raume iſt, was bei jenem ausſchließlich in der Zeit. Das bloße Gefühl dieſer Analogie hat das in den letzten 30 Jahren oft wiederholte kecke Witzwort hervorgerufen, daß Architektur gefrorene Muſik ſei. Der Urſprung deſſelben iſt auf Goethe zurückzuführen, da er, nach Eckermanns Geſprächen, Bd. II, S. 88, geſagt hat: „Ich habe unter meinen Papieren ein Blatt gefunden, wo ich die Baukunſt eine erſtarrte Muſik nenne: und wirklich, es hat etwas: die Stimmung, die von der Baukunſt ausgeht, kommt dem Effekt der Muſik nahe.“ Wahrſcheinlich hat er viel früher jenes Witzwort in der Konverſation fallen laſſen, wo es denn bekanntlich nie an Leuten gefehlt hat, die was er ſo fallen ließ auflaſen, um nachher damit geſchmückt einher zu gehn. Was übrigens Goethe [518] auch geſagt haben mag, ſo erſtreckt die hier von mir auf ihren alleinigen Grund, nämlich auf die Analogie des Rhythmus mit der Symmetrie, zurückgeführte Analogie der Muſik mit der Baukunſt ſich demgemäß allein auf die äußere Form, keineswegs aber auf das innere Weſen beider Künſte, als welches himmelweit verſchieden iſt: es wäre ſogar lächerlich, die beſchränkteſte und ſchwächſte aller Künſte mit der ausgedehnteſten und wirkſamſten im Weſentlichen gleich ſtellen zu wollen. Als Amplifikation der nachgewieſenen Analogie könnte man noch hinzuſetzen, daß, wann die Muſik, gleichſam in einem Anfall von Unabhängigkeitsdrang, die Gelegenheit einer Fermate ergreift, um ſich, vom Zwang des Rhythmus losgeriſſen, in der freien Phantaſie einer figurirten Kadenz zu ergehn, ein ſolches vom Rhythmus entblößtes Ton-

ſtück der von der Symmetrie entblößten Ruine analog ſei, welche man demnach, in der kühnen Sprache jenes Witzwortes, eine gefrorene Kadenz nennen mag.

Nach dieſer Erörterung des Rhythmus habe ich jetzt darzuthun, wie in der ſtets erneuerten Entzweiung und Verſöhnung des rhythmiſchen Elements der Melodie mit dem harmoniſchen das Weſen derſelben beſteht. Ihr harmoniſches Element nämlich hat den Grundton zur Vorausſetzung, wie das rhythmiſche die Taktart, und beſteht in einem Abirren von demſelben, durch alle Töne der Skala, bis es, auf kürzerem oder längerem Umwege, eine harmoniſche Stufe, meiſtens die Dominante oder Unterdominante, erreicht, die ihm eine unvollkommene Beruhigung gewährt: dann aber folgt, auf gleich langem Wege, ſeine Rückkehr zum Grundton, mit welchem die vollkommene Beruhigung eintritt. Beides muß nun aber ſo geſchehn, daß das Erreichen der beſagten Stufe, wie auch das Wiederfinden des Grundtons, mit gewiſſen bevorzugten Zeitpunkten des Rhythmus zuſammentreffe, da es ſonſt nicht wirkt. Alſo, wie die harmoniſche Tonfolge gewiſſe Töne verlangt, vorzüglich die Tonika, nächſt ihr die Dominante u. ſ. w.; ſo fordert ſeinerſeits der Rhythmus gewiſſe Zeitpunkte, gewiſſe abgezählte Takte und gewiſſe Theile dieſer Takte, welche man die ſchweren, oder guten Zeiten, oder die accentuirten Takttheile nennt, im Gegenſatz der leichten, oder ſchlechten Zeiten, oder unaccentuirten Takttheile. Nun beſteht die Entzweiung jener beiden Grundelemente darin, daß indem die Forderung des einen befriedigt wird, die des andern es nicht iſt, die Verſöhnung aber darin, daß beide zugleich und auf ein Mal befriedigt werden. Nämlich jenes Herumirren der Tonfolge, bis zum Erreichen einer mehr oder minder harmoniſchen Stufe, muß dieſe erſt nach einer beſtimmten Anzahl Takte, ſodann aber auf einem guten Zeittheil des Taktes antreffen, wodurch dieſelbe zu einem gewiſſen Ruhepunkte für ſie wird; und eben ſo muß die Rückkehr zur Tonika dieſe nach einer gleichen Anzahl Takte und ebenfalls auf einem guten Zeittheil wiederfinden, wodurch dann die völlige Befriedigung eintritt. So lange dieſes geforderte Zuſammentreffen der Befriedigungen beider Elemente nicht erreicht wird, mag einerſeits der Rhythmus ſeinen regelrechten Gang gehn, und andererſeits die geforderten Noten oft genug vorkommen; ſie werden

dennoch ganz ohne jene Wirkung bleiben, durch welche die Melodie entſteht: dies zu erläutern diene das folgende, höchſt einfache Beiſpiel:



Hier trifft die harmoniſche Tonfolge gleich am Schluß des erſten Takts auf die Tonika: allein ſie erhält dadurch keine Befriedigung; weil der Rhythmus im ſchlechteſten Takttheile begriffen iſt. Gleich darauf, im zweiten Takt, hat der Rhythmus das gute Takttheil; aber die Tonfolge iſt auf die Septime gekommen. Hier ſind alſo die beiden Elemente der Melodie ganz entzweit; und wir fühlen uns beunruhigt. In der zweiten Hälfte der Periode trifft Alles umgekehrt, und ſie werden, im letzten Ton, verſöhnt. Dieſer Vorgang iſt in jeder Melodie, wiewohl meiſtens in viel größerer Ausdehnung, nachzuweiſen. Die dabei nun Statt findende beſtändige Entzweiung und Verſöhnung ihrer beiden Elemente iſt, metaphyſiſch betrachtet, das Abbild der Entſtehung neuer Wünſche und ſodann ihrer Befriedigung. Eben dadurch ſchmeichelt die Muſik ſich ſo in unſer Herz, daß ſie ihm ſtets die vollkommene Befriedigung ſeiner Wünſche vorſpiegelt. Näher betrachtet, ſehn wir in dieſem Hergang der Melodie eine gewiſſermaaßen innere Bedingung (die harmoniſche) mit einer äußern (der rhythmiſchen) wie durch einen Zufall zuſammentreffen, — welchen freilich der Komponiſt herbeiführt und der inſofern dem Reim in der Poeſie zu vergleichen iſt: dies aber eben iſt das Abbild des Zuſammentreffens unſerer Wünſche mit den von ihnen unabhängigen, günſtigen, äußeren Umſtänden, alſo das Bild des Glücks. — Noch verdient hiebei die Wirkung des Vorhalts beachtet zu werden. Er iſt eine Diſſonanz, welche die mit Gewißheit erwartete, finale Konſonanz verzögert; wodurch das Verlangen nach ihr verſtärkt wird und ihr Eintritt deſto mehr befriedigt: offenbar ein Analogon der durch Verzögerung erhöhten Befriedigung des Willens. Die vollkommene Kadenz erfordert den vorhergehenden Septimenackord auf der Dominante; weil nur auf das dringendeſte Verlangen die am tiefſten gefühlte Befriedigung und gänzliche Beruhigung folgen kann. Durchgängig alſo beſteht die Muſik in einem ſteten Wechſel von mehr oder

minder beunruhigenden, d. i. Verlangen erregenden Ackorden, mit mehr oder minder beruhigenden und befriedigenden; eben wie das Leben des Herzens (der Wille) ein steter Wechsel von größerer oder geringerer Beunruhigung, durch Wunsch oder Furcht, mit eben so verschieden gemessener Beruhigung ist. Demgemäß besteht die harmonische Fortschreitung in der kunstgerechten Abwechselung der Dissonanz und Konsonanz. Eine Folge bloß konsonanter Ackorde würde übersättigend, ermüdend und leer seyn, wie der languor, den die Befriedigung aller Wünsche herbeiführt. Daher müssen Dissonanzen, obwohl sie beunruhigend und fast peinlich wirken, eingeführt werden, aber nur um, mit gehöriger Vorbereitung, wieder in Konsonanzen aufgelöst zu werden. Ja, es giebt eigentlich in der ganzen Musik nur zwei Grundackorde: den dissonanten Septimenackord und den harmonischen Dreiklang, als auf welche alle vorkommenden Ackorde zurückzuführen sind. Dies ist eben Dem entsprechend, daß es für den Willen im Grunde nur Unzufriedenheit und Befriedigung giebt, unter wie vielerlei Gestalten sie auch sich darstellen mögen. Und wie es zwei allgemeine Grundstimmungen des Gemüths giebt, Heiterkeit oder wenigstens Rüstigkeit, und Betrübniß oder doch Beklemmung; so hat die Musik zwei allgemeine Tonarten Dur und Moll, welche jenen entsprechen, und sie muß stets sich in einer von beiden befinden. Es ist aber in der That höchst wunderbar, daß es ein weder physisch schmerzliches, noch auch konventionelles, dennoch sogleich ansprechendes und unverkennbares Zeichen des Schmerzes giebt: [521] das Moll. Daran läßt sich ermessen, wie tief die Musik im Wesen der Dinge und des Menschen gegründet ist. — Bei nordischen Völkern, deren Leben schweren Bedingungen unterliegt, namentlich bei den Russen, herrscht das Moll vor, sogar in der Kirchenmusik. — Allegro in Moll ist in der Französischen Musik sehr häufig und charakterisirt sie: es ist, wie wenn Einer tanzt, während ihn der Schuh drückt.

Ich füge noch ein Paar Nebenbetrachtungen hinzu. — Unter dem Wechsel der Tonika, und mit ihr des Werthes aller Stufen, in Folge dessen der selbe Ton als Sekunde, Terz, Quarte u. s. w. figurirt, sind die Töne der Skala den Schauspielern analog, welche bald diese, bald jene Rolle übernehmen müssen, während ihre Person die selbe bleibt. Daß diese jener oft nicht genau

angemessen ist, kann man der (am Schluß des § 52 des ersten Bandes erwähnten) unvermeidlichen Unreinheit jedes harmonischen Systems vergleichen, welche die gleichschwebende Temperatur herbeigeführt hat. —

Vielleicht könnte Einer und der Andere daran Anstoß nehmen, daß die Musik, welche ja oft so geisterhebend auf uns wirkt, daß uns dünkt, sie rede von andern und besseren Welten, als die unsere ist, nach gegenwärtiger Metaphysik derselben, doch eigentlich nur dem Willen zum Leben schmeichelt, indem sie sein Wesen darstellt, sein Gelingen ihm vormalt und am Schluß seine Befriedigung und Genügen ausdrückt. Solche Bedenken zu beruhigen mag folgende Veda-Stelle dienen: Et Anand sroup, quod forma gaudii est, τον pram Atma ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est. (Oupnekhat, Vol. I, p. 405, et iterum Vol. II, p. 215.)

Ergänzungen

zum vierten Buch.

Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort: ils ne savent pas se délivrer de la vie.

Lao-tseu-Tao-te-king, ed. *Stan. Julien*, p. 184.

[525]

Zum vierten Buch.

Kapitel 40.

Vorwort.

Die Ergänzungen zu diesem vierten Buche würden sehr beträchtlich ausfallen, wenn nicht zwei ihrer vorzüglich bedürftige Hauptgegenstände, nämlich die Freiheit des Willens und das Fundament der Moral, auf Anlaß der Preisfragen zweier Skandinavischer Akademien, ausführliche, monographische Bearbeitungen von mir erhalten hätten, welche unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik" im Jahre 1841 dem Publiko vorgelegt sind. Demzufolge aber setze ich die Bekanntschaft mit der eben genannten Schrift bei meinen Lesern eben so unbedingt voraus, wie ich bei den Ergänzungen zum zweiten Buche die mit der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" vorausgesetzt habe. Ueberhaupt mache ich die Anforderung, daß wer sich mit meiner Philosophie bekannt machen will, jede Zeile von mir lese. Denn ich bin kein Vielschreiber, kein Kompendienfabrikant, kein Honorarverdiener, Keiner, der mit seinen Schriften nach dem Beifall eines Ministers zielt, — mit Einem Worte, Keiner, dessen Feder unter dem Einfluß persönlicher Zwecke steht: ich strebe nichts an, als die Wahrheit, und schreibe, wie die Alten schrieben, in der alleinigen Absicht, meine Gedanken der Aufbewahrung zu übergeben, damit sie einst Denen zu Gute kommen, die ihnen nachzudenken und sie zu schätzen verstehn. Eben daher habe ich nur
[526] Weniges, dieses aber mit Bedacht und in weiten Zwischenräumen geschrieben, auch demgemäß die, in philosophischen Schriften,

wegen des Zusammenhangs, bisweilen unvermeidlichen Wiederholungen, von denen kein einziger Philosoph frei ist, auf das möglich geringste Maaß beschränkt, so daß das Allermeiste nur an Einer Stelle zu finden ist. Deshalb also darf, wer von mir lernen und mich verstehn will, nichts, das ich geschrieben habe, ungelesen lassen. Beurtheilen jedoch und kritisiren kann man mich ohne Dieses, wie die Erfahrung gezeigt hat; wozu ich denn auch ferner viel Vergnügen wünsche.

Inzwischen wird der, durch die besagte Elimination zweier Hauptgegenstände, in diesem vierten Ergänzungsbuche erübrigte Raum uns willkommen seyn. Denn da diejenigen Aufschlüsse, welche dem Menschen vor Allem am Herzen liegen und daher in jedem System, als letzte Ergebnisse, den Gipfel seiner Pyramide bilden, sich auch in meinem letzten Buche zusammendrängen; so wird man jeder festeren Begründung, oder genaueren Ausführung derselben gern einen weitern Raum gönnen. Ueberdies hat hier nun noch, als zur Lehre von der „Bejahung des Willens zum Leben" gehörend, eine Erörterung zur Sprache gebracht werden können, welche in unserm vierten Buche selbst unberührt geblieben ist, wie sie denn auch von allen mir vorhergegangenen Philosophen gänzlich vernachlässigt worden: es ist die innere Bedeutung und das Wesen an sich der mitunter bis zur heftigsten Leidenschaft anwachsenden Geschlechtsliebe; ein Gegenstand, dessen Aufnahme in den ethischen Theil der Philosophie nicht paradox seyn würde, wenn man dessen Wichtigkeit erkannt hätte. —

Kapitel 41*).

[527]

Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich.

Der Tod ist der eigentliche inspirirende Genius, oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch θανατου μελετη definirt hat. Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod,

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 54 des ersten Bandes.

philosophirt werden. Daher wird es ganz in der Ordnung seyn, daß eine specielle Betrachtung desselben hier an der Spitze des letzten, ernstesten und wichtigsten unserer Bücher ihre Stelle erhalte.

Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniß des Todes: daher genießt das thierische Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es sich seiner nur als endlos bewußt ist. Beim Menschen fand sich, mit der Vernunft, nothwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Uebel ein Heilmittel, oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist; so verhilft die selbe Reflexion, welche die Erkenntniß des Todes herbeiführte, auch zu metaphysischen Ansichten, die darüber trösten, und deren das Thier weder bedürftig noch fähig ist. Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflektirenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes. Der Grad jedoch, in welchem sie diesen Zweck erreichen, ist sehr verschieden, und allerdings wird eine Religion oder Philosophie viel mehr, als die andere, den Menschen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angesicht zu sehn. Brahmanismus und Buddhaismus, die den Menschen lehren, sich als das Urwesen selbst, das Brahm, zu betrachten, welchem alles Entstehn und Vergehn wesentlich fremd ist, werden darin viel mehr leisten, als solche, welche ihn aus nichts gemacht seyn und seine, von einem Andern empfangene Existenz wirklich mit der Geburt anfangen lassen. Dem entsprechend finden wir in Indien eine Zuversicht und eine Verachtung des Todes, von der man in Europa keinen Begriff hat.
[528] Es ist in der That eine bedenkliche Sache, dem Menschen in dieser wichtigen Hinsicht schwache und unhaltbare Begriffe durch frühes Einprägen aufzuzwingen, und ihn dadurch zur Aufnahme der richtigeren und standhaltenden auf immer unfähig zu machen. Z. B. ihn lehren, daß er erst kürzlich aus Nichts geworden, folglich eine Ewigkeit hindurch Nichts gewesen sei und dennoch für die Zukunft unvergänglich seyn solle, ist gerade so, wie ihn lehren, daß er, obwohl durch und durch das Werk eines Andern, dennoch für sein Thun und Lassen in alle Ewigkeit verantwortlich seyn solle. Wenn nämlich dann, bei gereiftem Geiste und eingetretenem Nachdenken, das Unhaltbare solcher Lehren sich ihm

aufdringt; so hat er nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen, ja, ist nicht mehr fähig es zu verstehn, und geht dadurch des Trostes verlustig, den auch ihm die Natur, zum Ersatz für die Gewißheit des Todes, bestimmt hatte. In Folge solcher Entwickelung sehn wir eben jetzt (1844), in England, unter verdorbenen Fabrikarbeitern, die Socialisten, und in Deutschland, unter verdorbenen Studenten, die Junghegelianer zur absolut physischen Ansicht herabsinken, welche zu dem Resultate führt: edite, bibite, post mortem nulla voluptas, und insofern als Bestialismus bezeichnet werden kann.

Nach Allem inzwischen, was über den Tod gelehrt worden, ist nicht zu leugnen, daß, wenigstens in Europa, die Meinung der Menschen, ja oft sogar des selben Individuums, gar häufig von Neuem hin und her schwankt zwischen der Auffassung des Todes als absoluter Vernichtung und der Annahme, daß wir gleichsam mit Haut und Haar unsterblich seien. Beides ist gleich falsch: allein wir haben nicht sowohl eine richtige Mitte zu treffen, als vielmehr den höhern Gesichtspunkt zu gewinnen, von welchem aus solche Ansichten von selbst wegfallen.

Ich will, bei diesen Betrachtungen, zuvörderst vom ganz empirischen Standpunkt ausgehn. — Da liegt uns zunächst die unleugbare Thatsache vor, daß, dem natürlichen Bewußtseyn gemäß, der Mensch nicht bloß für seine Person den Tod mehr als alles Andere fürchtet, sondern auch über den der Seinigen heftig weint, und zwar offenbar nicht egoistisch über seinen eigenen Verlust, sondern aus Mitleid, über das große Unglück, das Jene betroffen; daher er auch Den, welcher in solchem Falle nicht weint und keine Betrübniß zeigt, als hartherzig und lieblos tadelt. [529] Diesem geht parallel, daß die Rachsucht, in ihren höchsten Graden, den Tod des Gegners sucht, als das größte Uebel, das sich verhängen läßt. — Meinungen wechseln nach Zeit und Ort: aber die Stimme der Natur bleibt sich stets und überall gleich, ist daher vor Allem zu beachten. Sie scheint nun hier deutlich auszusagen, daß der Tod ein großes Uebel sei. In der Sprache der Natur bedeutet Tod Vernichtung. Und daß es mit dem Tode Ernst sei, ließe sich schon daraus abnehmen, daß es mit dem Leben, wie Jeder weiß, kein Spaaß ist. Wir müssen wohl nichts Besseres, als diese Beiden, werth seyn.

In der That ist die Todesfurcht von aller Erkenntniß unabhängig: denn das Thier hat sie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles, was geboren wird, bringt sie schon mit auf die Welt. Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir Alle ja sind. Daher ist jedem Thiere, wie die Sorge für seine Erhaltung, so die Furcht vor seiner Zerstörung angeboren: diese also, und nicht das bloße Vermeiden des Schmerzes, ist es, was sich in der ängstlichen Behutsamkeit zeigt, mit der das Thier sich und noch mehr seine Brut vor Jedem, der gefährlich werden könnte, sicher zu stellen sucht. Warum flieht das Thier, zittert und sucht sich zu verbergen? Weil es lauter Wille zum Leben, als solcher aber dem Tode verfallen ist und Zeit gewinnen möchte. Eben so ist, von Natur, der Mensch. Das größte der Uebel, das Schlimmste was überall gedroht werden kann, ist der Tod, die größte Angst Todesangst. Nichts reißt uns so unwiderstehlich zur lebhaftesten Theilnahme hin, wie fremde Lebensgefahr: nichts ist entsetzlicher, als eine Hinrichtung. Die hierin hervortretende gränzenlose Anhänglichkeit an das Leben kann nun aber nicht aus der Erkenntniß und Ueberlegung entsprungen seyn: vor dieser erscheint sie vielmehr thöricht; da es um den objektiven Werth des Lebens sehr mißlich steht, und wenigstens zweifelhaft bleibt, ob dasselbe dem Nichtseyn vorzuziehn sei, ja, wenn Erfahrung und Ueberlegung zum Worte kommen, das Nichtseyn wohl gewinnen muß. Klopfte man an die Gräber und fragte die Todten, ob sie wieder aufstehn wollten; sie würden mit den Köpfen schütteln. Dahin geht auch des Sokrates Meinung, in Plato's Apologie, und selbst der heitere [530] und liebenswürdige Voltaire kann nicht umhin zu sagen: on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon: und wieder: je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie. Ueberdies muß ja das Leben jedenfalls bald enden; so daß die wenigen Jahre, die man vielleicht noch dazuseyn hat, gänzlich verschwinden vor der endlosen Zeit, da man nicht mehr seyn wird. Demnach erscheint es, vor der Reflexion, sogar lächerlich, um diese Spanne Zeit so sehr besorgt zu seyn, so sehr zu zittern, wenn eigenes oder fremdes Leben in Gefahr geräth, und Trauerspiele zu dichten, deren Schreckliches seinen Nerven bloß in der Todesfurcht hat. Jene

mächtige Anhänglichkeit an das Leben ist mithin eine unvernünftige und blinde: sie ist nur daraus erklärlich, daß unser ganzes Wesen an sich selbst schon Wille zum Leben ist, dem dieses daher als das höchste Gut gelten muß, so verbittert, kurz und ungewiß es auch immer seyn mag; und daß jener Wille, an sich und ursprünglich, erkenntnißlos und blind ist. Die Erkenntniß hingegen, weit entfernt der Ursprung jener Anhänglichkeit an das Leben zu seyn, wirkt ihr sogar entgegen, indem sie die Werthlosigkeit desselben aufdeckt und hiedurch die Todesfurcht bekämpft. — Wann sie nun siegt, und demnach der Mensch dem Tode muthig und gelassen entgegengeht; so wird dies als groß und edel geehrt: wir feiern also dann den Triumph der Erkenntniß über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eigenen Wesens ist. Imgleichen verachten wir Den, in welchem die Erkenntniß in jenem Kampfe unterliegt, der daher dem Leben unbedingt anhängt, gegen den herannahenden Tod sich auf's Aeußerste sträubt und ihn verzweifelnd empfängt:*) und doch spricht sich in ihm nur das ursprüngliche Wesen unsers Selbst und der Natur aus. Wie könnte, läßt sich hier beiläufig fragen, die gränzenlose Liebe zum Leben und das Bestreben, es auf alle Weise, so lange als möglich, zu erhalten, niedrig, verächtlich, desgleichen von den Anhängern jeder Religion als dieser unwürdig betrachtet werden, wenn dasselbe das mit Dank zu erkennende Geschenk gütiger Götter wäre? Und [531] wie könnte sodann die Geringschätzung desselben groß und edel erscheinen? — Uns bestätigt sich inzwischen durch diese Betrachtungen: 1) daß der Wille zum Leben das innerste Wesen des Menschen ist; 2) daß er an sich erkenntnißlos, blind ist; 3) daß die Erkenntniß ein ihm ursprünglich fremdes, hinzugekommenes Princip ist; 4) daß sie mit ihm streitet und unser Urtheil dem Siege der Erkenntniß über den Willen Beifall giebt.

Wenn was uns den Tod so schrecklich erscheinen läßt der Gedanke des Nichtseyns wäre; so müßten wir mit gleichem Schauder der Zeit gedenken, da wir noch nicht waren. Denn es ist unumstößlich gewiß, daß das Nichtseyn nach dem Tode nicht

*) In gladiatoriis pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus. Cic. pro Milone, c. 34.

verschieden seyn kann von dem vor der Geburt, folglich auch nicht beklagenswerther. Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir noch nicht waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daseyns eine zweite Unendlichkeit folgen sollte, in der wir nicht mehr seyn werden, finden wir hart, ja unerträglich. Sollte nun dieser Durst nach Daseyn etwan dadurch entstanden seyn, daß wir es jetzt gekostet und so gar allerliebst gefunden hätten? Wie schon oben kurz erörtert: gewiß nicht; viel eher hätte die gemachte Erfahrung eine unendliche Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese des Nichtseyns erwecken können. Auch wird der Hoffnung der Seelen-Unsterblichkeit allemal die einer „bessern Welt" angehängt, — ein Zeichen, daß die gegenwärtige nicht viel taugt. — Dieses allen ungeachtet ist die Frage nach unserm Zustande nach dem Tode gewiß zehntausend Mal öfter, in Büchern und mündlich, erörtert worden, als die nach unserm Zustande vor der Geburt. Theoretisch ist dennoch die eine ein eben so nahe liegendes und berechtigtes Problem, wie die andere: auch würde wer die eine beantwortet hätte mit der andern wohl gleichfalls im Klaren seyn. Schöne Deklamationen haben wir darüber, wie anstößig es wäre, zu denken, daß der Geist des Menschen, der die Welt umfaßt und so viele höchst vortreffliche Gedanken hat, mit ins Grab gesenkt würde: aber darüber, daß dieser Geist eine ganze Unendlichkeit habe verstreichen lassen, ehe er mit diesen seinen Eigenschaften entstanden sei, und die Welt eben so lange sich ohne ihn habe behelfen müssen, hört man nichts. Dennoch bietet der vom Willen unbestochenen Erkenntniß keine Frage sich natürlicher [532] dar, als diese: eine unendliche Zeit ist vor meiner Geburt abgelaufen; was war ich alle jene Zeit hindurch? — Metaphysisch ließe sich vielleicht antworten: „Ich war immer Ich: nämlich Alle, die jene Zeit hindurch Ich sagten, die waren eben Ich." Allein hievon sehn wir auf unserm, vor der Hand noch ganz empirischen Standpunkt ab und nehmen an, ich wäre gar nicht gewesen. Dann aber kann ich mich über die unendliche Zeit nach meinem Tode, da ich nicht seyn werde, trösten mit der unendlichen Zeit, da ich schon nicht gewesen bin, als einem wohl gewohnten und wahrlich sehr bequemen Zustande. Denn die Unendlichkeit a parte post ohne mich kann so wenig schrecklich seyn, als die Unendlich-

keit a parte ante ohne mich; indem beide durch nichts sich unterscheiden, als durch die Dazwischenkunft eines ephemeren Lebenstraums. Auch lassen alle Beweise für die Fortdauer nach dem Tode sich eben so gut in partem ante wenden, wo sie dann das Daseyn vor dem Leben demonstriren, in dessen Annahme Hindu und Buddhaisten sich daher sehr konsequent beweisen. Kants Idealität der Zeit allein löst alle diese Räthsel: doch davon ist jetzt noch nicht die Rede. Soviel aber geht aus dem Gesagten hervor, daß über die Zeit, da man nicht mehr seyn wird, zu trauern, eben so absurd ist, als es seyn würde über die, da man noch nicht gewesen: denn es ist gleichgültig, ob die Zeit, welche unser Daseyn nicht füllt, zu der, welche es füllt, sich als Zukunft oder Vergangenheit verhalte.

Aber auch ganz abgesehn von diesen Zeitbetrachtungen, ist es an und für sich absurd, das Nichtseyn für ein Uebel zu halten; da jedes Uebel, wie jedes Gut, das Daseyn zur Voraussetzung hat, ja sogar das Bewußtseyn; dieses aber mit dem Leben aufhört, wie eben auch im Schlaf und in der Ohnmacht; daher uns die Abwesenheit desselben, als gar kein Uebel enthaltend, wohl bekannt und vertraut, ihr Eintritt aber jedenfalls Sache eines Augenblicks ist. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtete Epikur den Tod und sagte daher ganz richtig ὁ θανατος μηδεν προς ἡμας (der Tod geht uns nichts an); mit der Erläuterung, daß wann wir sind, der Tod nicht ist, und wann der Tod ist, wir nicht sind (Diog. Laert., X, 27). Verloren zu haben was nicht vermißt werden kann, ist offenbar kein Uebel: also darf das Nichtseynwerden uns so wenig anfechten, wie das Nichtgewesenseyn. Vom Standpunkt der Erkenntniß aus erscheint demnach [533] durchaus kein Grund den Tod zu fürchten: im Erkennen aber besteht das Bewußtseyn; daher für dieses der Tod kein Uebel ist. Auch ist es wirklich nicht dieser erkennende Theil unsers Ichs, welcher den Tod fürchtet; sondern ganz allein vom blinden Willen geht die fuga mortis, von der alles Lebende erfüllt ist, aus. Diesem aber ist sie, wie schon oben erwähnt, wesentlich, eben weil er Wille zum Leben ist, dessen ganzes Wesen im Drange nach Leben und Daseyn besteht, und dem die Erkenntniß nicht ursprünglich, sondern erst in Folge seiner Objektivation in animalischen Individuen beiwohnt. Wenn er nun, mittelst ihrer,

den Tod, als das Ende der Erscheinung, mit der er sich identificirt hat und also auf sie sich beschränkt sieht, ansichtig wird, sträubt sich sein ganzes Wesen mit aller Gewalt dagegen. Ob nun er vom Tode wirklich etwas zu fürchten habe, werden wir weiter unten untersuchen und uns dabei der hier, mit gehöriger Unterscheidung des wollenden vom erkennenden Theil unsers Wesens, nachgewiesenen eigentlichen Quelle der Todesfurcht erinnern.

Derselben entsprechend ist auch, was uns den Tod so furchtbar macht, nicht sowohl das Ende des Lebens, da dieses Keinem als des Regrettirens sonderlich werth erscheinen kann; als vielmehr die Zerstörung des Organismus: eigentlich, weil dieser der als Leib sich darstellende Wille selbst ist. Diese Zerstörung fühlen wir aber wirklich nur in den Uebeln der Krankheit, oder des Alters: hingegen der Tod selbst besteht, für das Subjekt, bloß in dem Augenblick, da das Bewußtseyn schwindet, indem die Thätigkeit des Gehirns stockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Theile des Organismus ist eigentlich schon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod, in subjektiver Hinsicht, betrifft also allein das Bewußtseyn. Was nun das Schwinden dieses sei, kann Jeder einigermaaßen aus dem Einschlafen beurtheilen: noch besser aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Uebergang nicht so allmälig, noch durch Träume vermittelt ist, sondern zuerst die Sehkraft, noch bei vollem Bewußtseyn, schwindet, und dann unmittelbar die tiefste Bewußtlosigkeit eintritt: die Empfindung dabei, so weit sie geht, ist nichts weniger als unangenehm, und [534] ohne Zweifel ist, wie der Schlaf der Bruder, so die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes. Auch der gewaltsame Tod kann nicht schmerzlich seyn; da selbst schwere Verwundungen in der Regel gar nicht gefühlt, sondern erst eine Weile nachher, oft nur an ihren äußerlichen Zeichen bemerkt werden: sind sie schnell tödtlich; so wird das Bewußtseyn vor dieser Entdeckung schwinden: tödten sie später; so ist es wie bei andern Krankheiten. Auch alle Die, welche im Wasser, oder durch Kohlendampf, oder durch Hängen das Bewußtseyn verloren haben, sagen bekanntlich aus, daß es ohne Pein geschehn sei. Und nun endlich gar der eigentlich naturgemäße Tod, der durch das Alter, die Euthanasie,

ist ein allmäliges Verschwinden und Verschweben aus dem Daseyn, auf unmerkliche Weise. Nach und nach erlöschen im Alter die Leidenschaften und Begierden, mit der Empfänglichkeit für ihre Gegenstände; die Affekte finden keine Anregung mehr: denn die vorstellende Kraft wird immer schwächer, ihre Bilder matter, die Eindrücke haften nicht mehr, gehn spurlos vorüber, die Tage rollen immer schneller, die Vorfälle verlieren ihre Bedeutsamkeit, Alles verblaßt. Der Hochbetagte wankt umher, oder ruht in einem Winkel, nur noch ein Schatten, ein Gespenst seines ehemaligen Wesens. Was bleibt da dem Tode noch zu zerstören? Eines Tages ist dann ein Schlummer der letzte, und seine Träume sind — — — Es sind die, nach welchen schon Hamlet frägt, in dem berühmten Monolog. Ich glaube, wir träumen sie eben jetzt.

Hieher gehört noch die Bemerkung, daß die Unterhaltung des Lebensprocesses, wenn sie gleich eine metaphysische Grundlage hat, nicht ohne Widerstand, folglich nicht ohne Anstrengung vor sich geht. Diese ist es, welcher der Organismus jeden Abend unterliegt, weshalb er dann die Gehirnfunktion einstellt und einige Sekretionen, die Respiration, den Puls und die Wärmeentwickelung vermindert. Daraus ist zu schließen, daß das gänzliche Aufhören des Lebensprocesses für die treibende Kraft desselben eine wundersame Erleichterung seyn muß: vielleicht hat diese Antheil an dem Ausdruck süßer Zufriedenheit auf dem Gesichte der meisten Todten. Ueberhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem schweren, alpgedrückten Traume ähnlich seyn.

Bis hieher hat sich uns ergeben, daß der Tod, so sehr er auch gefürchtet wird, doch eigentlich kein Uebel seyn könne. Oft [535] aber erscheint er sogar als ein Gut, ein Erwünschtes, als Freund Hain. Alles, was auf unüberwindliche Hindernisse seines Daseyns, oder seiner Bestrebungen gestoßen ist, was an unheilbaren Krankheiten, oder an untröstlichem Grame leidet, — hat zur letzten, meistens sich ihm von selbst öffnenden Zuflucht die Rückkehr in den Schooß der Natur, aus welchem es, wie alles Andere auch, auf eine kurze Zeit heraufgetaucht war, verlockt durch die Hoffnung auf günstigere Bedingungen des Daseyns, als ihm geworden, und von wo aus ihm der selbe Weg stets offen bleibt. Jene Rückkehr ist die cessio bonorum des Lebenden. Jedoch

wird sie auch hier erst nach einem physischen, oder moralischen Kampfe angetreten: so sehr sträubt Jedes sich, dahin zurückzugehn, von wo es so leicht und bereitwillig hervorkam, zu einem Daseyn, welches so viele Leiden und so wenige Freuden zu bieten hat. — Die Hindu geben dem Todesgotte Yama zwei Gesichter: ein sehr furchtbares und schreckliches, und ein sehr freudiges und gütiges. Dies erklärt sich zum Theil schon durch die eben angestellte Betrachtung.

Auf dem empirischen Standpunkt, auf welchem wir noch immer stehn, ist auch die folgende Betrachtung eine sich von selbst darbietende, die daher verdient, durch Verdeutlichung genau bestimmt und dadurch in ihre Gränzen zurückgewiesen zu werden. Der Anblick eines Leichnams zeigt mir, daß Sensibilität, Irritabilität, Blutumlauf, Reproduktion u. s. w. hier aufgehört haben. Ich schließe daraus mit Sicherheit, daß Dasjenige, welches diese bisher aktuirte, jedoch ein mir stets Unbekanntes war, sie jetzt nicht mehr aktuirt, also von ihnen gewichen ist. — Wollte ich nun aber hinzusetzen, dies müsse eben Das gewesen seyn, was ich nur als Bewußtseyn, mithin als Intelligenz, gekannt habe (Seele); so wäre dies nicht bloß unberechtigt, sondern offenbar falsch geschlossen. Denn stets hat das Bewußtseyn sich mir nicht als Ursache, sondern als Produkt und Resultat des organischen Lebens gezeigt, indem es in Folge desselben stieg und sank, nämlich in den verschiedenen Lebensaltern, in Gesundheit und Krankheit, in Schlaf, Ohnmacht, Erwachen u. s. w., also stets als Wirkung, nie als Ursache des organischen Lebens auftrat, stets sich zeigte als etwas, das entsteht und vergeht, und wieder ent- [536] steht, so lange hiezu die Bedingungen noch dasind, aber außerdem nicht. Ja, ich kann auch gesehn haben, daß die völlige Zerrüttung des Bewußtseyns, der Wahnsinn, weit entfernt, die übrigen Kräfte mit sich herabzuziehn und zu deprimiren, oder gar das Leben zu gefährden, jene, namentlich die Irritabilität oder Muskelkraft, sehr erhöht, und dieses eher verlängert als verkürzt, wenn nicht andere Ursachen konkurriren. — Sodann: Individualität kannte ich als Eigenschaft jedes Organischen, und daher, wenn dieses ein selbstbewußtes ist, auch des Bewußtseyns. Jetzt zu schließen, daß dieselbe jenem entwichenen, Leben ertheilenden, mir völlig unbekannten Princip inhärire, dazu ist kein Anlaß vor-

handen; um so weniger, als ich sehe, daß überall in der Natur jede einzelne Erscheinung das Werk einer allgemeinen, in tausend gleichen Erscheinungen thätigen Kraft ist. — Aber eben so wenig Anlaß ist andererseits zu schließen, daß, weil hier das organische Leben aufgehört hat, deshalb auch jene dasselbe bisher aktuirende Kraft zu Nichts geworden sei; — so wenig, als vom stillstehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu schließen ist. Wenn ein Pendel, durch Wiederfinden seines Schwerpunkts, endlich zur Ruhe kommt, und also das individuelle Scheinleben desselben aufgehört hat; so wird Keiner wähnen, jetzt sei die Schwere vernichtet; sondern Jeder begreift, daß sie in zahllosen Erscheinungen nach wie vor thätig ist. Allerdings ließe sich gegen dieses Gleichniß einwenden, daß hier auch in diesem Pendel die Schwere nicht aufgehört hat thätig zu seyn, sondern nur ihre Thätigkeit augenfällig zu äußern: wer darauf besteht, mag sich statt dessen einen elektrischen Körper denken, in welchem, nach seiner Entladung, die Elektricität wirklich aufgehört hat thätig zu seyn. Ich habe daran nur zeigen wollen, daß wir selbst den untersten Naturkräften eine Aeternität und Ubiquität unmittelbar zuerkennen, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erscheinungen keinen Augenblick irre macht. Um so weniger also darf es uns in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Princips, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menschen zu halten. Weil der kräftige Arm, der, vor dreitausend Jahren, den Bogen des Odysseus spannte, nicht mehr ist, wird kein nachdenkender und wohlgeregelter Verstand die Kraft, welche in demselben so energisch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber daher, bei fernerem Nachdenken, [537]
auch nicht annehmen, daß die Kraft, welche heute den Bogen spannt, erst mit diesem Arm zu existiren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, daß die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuirte, die selbe sei, welche in dem jetzt blühenden thätig ist: ja, dieser ist fast unabweisbar. Gewiß aber wissen wir, daß, wie im zweiten Buche dargethan wurde, nur Das vergänglich ist, was in der Kausalkette begriffen ist: dies aber sind bloß die Zustände und Formen. Unberührt hingegen von dem durch Ursachen herbeigeführten Wechsel dieser bleibt einerseits die Materie und andererseits die Naturkräfte: denn Beide

sind die Voraussetzung aller jener Veränderungen. Das uns belebende Princip aber müssen wir zunächst wenigstens als eine Naturkraft denken, bis etwan eine tiefere Forschung uns hat erkennen lassen, was es an sich selbst sei. Also schon als Naturkraft genommen, bleibt die Lebenskraft ganz unberührt von dem Wechsel der Formen und Zustände, welche das Band der Ursachen und Wirkungen herbei- und hinwegführt, und welche allein dem Entstehn und Vergehn, wie es in der Erfahrung vorliegt, unterworfen sind. Soweit also ließe sich schon die Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens sicher beweisen. Aber freilich wird dies den Ansprüchen, welche man an Beweise unsers Fortbestehns nach dem Tode zu machen gewohnt ist, nicht genügen, noch den Trost gewähren, den man von solchen erwartet. Indessen ist es immer etwas, und wer den Tod als seine absolute Vernichtung fürchtet, darf die völlige Gewißheit, daß das innerste Princip seines Lebens von demselben unberührt bleibt, nicht verschmähen. — Ja, es ließe sich das Paradoxon aufstellen, daß auch jenes Zweite, welches, eben wie die Naturkräfte, von dem am Leitfaden der Kausalität fortlaufenden Wechsel der Zustände unberührt bleibt, also die Materie, durch seine absolute Beharrlichkeit uns eine Unzerstörbarkeit zusichert, vermöge welcher, wer keine andere zu fassen fähig wäre, sich doch schon einer gewissen Unvergänglichkeit getrösten könnte. „Wie?“ wird man sagen, „das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie, sollte als eine Fortdauer unsers Wesens angesehn werden?“ — Oho! kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. Diese Materie, die jetzt als Staub
[538] und Asche daliegt, wird bald, im Wasser aufgelöst, als Krystall anschießen, wird als Metall glänzen, wird dann elektrische Funken sprühen, wird mittelst ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äußern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reducirt: ja, sie wird von selbst sich zu Pflanze und Thier gestalten und aus ihrem geheimnißvollen Schooß jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust ihr in eurer Beschränktheit so ängstlich besorgt seid. Ist nun, als eine solche Materie fortzudauern, so ganz und gar nichts? Ja, ich behaupte im Ernst, daß selbst diese Beharrlichkeit der Materie von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens Zeugniß ablegt, wenn auch nur wie

im Bilde und Gleichniß, oder vielmehr nur wie im Schattenriß. Dies einzusehn, dürfen wir uns nur an die Kapitel 24 gegebene Erörterung der Materie erinnern, aus der sich ergab, daß die lautere, formlose Materie, — diese für sich allein nie wahrgenommene, aber als stets bleibend vorausgesetzte Basis der Erfahrungswelt, — der unmittelbare Wiederschein, die Sichtbarkeit überhaupt, des Dinges an sich, also des Willens, ist; daher von ihr, unter den Bedingungen der Erfahrung, Das gilt, was dem Willen an sich schlechthin zukommt und sie seine wahre Ewigkeit unter dem Bilde der zeitlichen Unvergänglichkeit wiedergiebt. Weil, wie schon gesagt, die Natur nicht lügt; so kann keine aus einer rein objektiven Auffassung derselben entsprungene und in folgerechtem Denken durchgeführte Ansicht ganz und gar falsch seyn, sondern sie ist, im schlimmsten Fall, nur sehr einseitig und unvollständig. Eine solche aber ist unstreitig auch der konsequente Materialismus, etwan der des Epikuros, eben so gut, wie der ihm entgegengesetzte absolute Idealismus, etwan der des Berkeley, und überhaupt jede aus einem richtigen apperçu hervorgegangene und redlich ausgeführte philosophische Grundansicht. Nur sind sie Alle höchst einseitige Auffassungen und daher, trotz ihrer Gegensätze, zugleich wahr, nämlich jede von einem bestimmten Standpunkt aus: sobald man aber sich über diesen erhebt, erscheinen sie nur noch als relativ und bedingt wahr. Der höchste Standpunkt allein, von welchem aus man sie alle übersieht und in ihrer bloß relativen Wahrheit, über diese hinaus aber in ihrer Falschheit erkennt, kann der der absoluten Wahrheit, so weit eine solche überhaupt erreichbar ist, seyn. Dem entsprechend sehn wir, wie soeben nachgewiesen wurde, selbst in der eigentlich [539] sehr rohen und daher sehr alten Grundansicht des Materialismus die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens an sich noch wie durch einen bloßen Schatten derselben repräsentirt, nämlich durch die Unvergänglichkeit der Materie; wie, in dem schon höher stehenden Naturalismus einer absoluten Physik, durch die Ubiquität und Aeternität der Naturkräfte, welchen die Lebenskraft doch wenigstens beizuzählen ist. Also selbst diese rohen Grundansichten enthalten die Aussage, daß das lebende Wesen durch den Tod keine absolute Vernichtung erleidet, sondern in und mit dem Ganzen der Natur fortbesteht. —

Die Betrachtungen, welche uns bis hieher geführt haben und an welche die ferneren Erörterungen sich knüpften, waren ausgegangen von der auffallenden Todesfurcht, welche alle lebenden Wesen erfüllt. Jetzt aber wollen wir den Standpunkt wechseln und ein Mal betrachten, wie, im Gegensatz der Einzelwesen, das Ganze der Natur sich hinsichtlich des Todes verhält; wobei wir jedoch immer noch auf dem empirischen Grund und Boden stehn bleiben.

Wir freilich kennen kein höheres Würfelspiel, als das um Tod und Leben: jeder Entscheidung über diese sehn wir mit der äußersten Spannung, Theilnahme und Furcht entgegen: denn es gilt, in unsern Augen, Alles in Allem. — Hingegen die Natur, welche doch nie lügt, sondern aufrichtig und offen ist, spricht über dieses Thema ganz anders, nämlich so, wie Krischna im Bhagavad-Gita. Ihre Aussage ist: an Tod oder Leben des Individuums ist gar nichts gelegen. Dieses nämlich drückt sie dadurch aus, daß sie das Leben jedes Thieres, und auch des Menschen, den unbedeutendesten Zufällen Preis giebt, ohne zu seiner Rettung einzutreten. — Betrachtet das Insekt auf eurem Wege: eine kleine, unbewußte Wendung eures Fußtrittes ist über sein Leben oder Tod entscheidend. Seht die Waldschnecke, ohne alle Mittel zur Flucht, zur Wehr, zur Täuschung, zum Verbergen, eine bereite Beute für Jeden. Seht den Fisch sorglos im noch offenen Netze spielen; den Frosch durch seine Trägheit von der Flucht, die ihn retten könnte, abgehalten; den Vogel, der den über ihm schwebenden Falken nicht gewahr wird; die Schaafe, welche der Wolf aus dem Busch ins Auge faßt und mustert. Diese Alle [540] gehn, mit wenig Vorsicht ausgerüstet, arglos unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick ihr Daseyn bedrohen. Indem nun also die Natur ihre so unaussprechlich künstlichen Organismen nicht nur der Raubluſt des Stärkeren, sondern auch dem blindesten Zufall, und der Laune jedes Narren, und dem Muthwillen jedes Kindes, ohne Rückhalt Preis giebt, spricht sie aus, daß die Vernichtung dieser Individuen ihr gleichgültig sei, ihr nicht schade, gar nichts zu bedeuten habe, und daß, in jenen Fällen, die Wirkung so wenig auf sich habe, wie die Ursache. Sie sagt dies sehr deutlich aus, und sie lügt nie: nur kommentirt sie ihre Aussprüche nicht; vielmehr redet sie im lakonischen

Stil der Orakel. Wenn nun die Allmutter so sorglos ihre Kinder tausend drohenden Gefahren, ohne Obhut, entgegensendet; so kann es nur seyn, weil sie weiß, daß wenn sie fallen, sie in ihren Schooß zurückfallen, wo sie geborgen sind, daher ihr Fall nur ein Scherz ist. Sie hält es mit dem Menschen nicht anders, als mit den Thieren. Ihre Aussage also erstreckt sich auch auf diesen: Leben oder Tod des Individuums sind ihr gleichgültig. Demzufolge sollten sie es, in gewissem Sinne, auch uns seyn: denn wir selbst sind ja die Natur. Gewiß würden wir, wenn wir nur tief genug sähen, der Natur beistimmen und Tod oder Leben als so gleichgültig ansehn, wie sie. Inzwischen müssen wir, mittelst der Reflexion, jene Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit der Natur gegen das Leben der Individuen dahin auslegen, daß die Zerstörung einer solchen Erscheinung das wahre und eigentliche Wesen derselben im Mindesten nicht anficht.

Erwägen wir nun ferner, daß nicht nur, wie soeben in Betrachtung genommen, Leben und Tod von den geringfügigsten Zufällen abhängig sind, sondern daß das Daseyn der organischen Wesen überhaupt ein ephemeres ist, Thier und Pflanze heute entsteht und morgen vergeht, und Geburt und Tod in schnellem Wechsel folgen, während dem so sehr viel tiefer stehenden Unorganischen eine ungleich längere Dauer gesichert ist, eine unendlich lange aber nur der absolut formlosen Materie, welcher wir dieselbe sogar a priori zuerkennen; — da muß, denke ich, schon der bloß empirischen, aber objektiven und unbefangenen Auffassung einer solchen Ordnung der Dinge von selbst der Gedanke folgen, daß dieselbe nur ein oberflächliches Phänomen sei, daß ein solches beständiges Entstehn und Vergehn keineswegs an die Wurzel der [541] Dinge greifen, sondern nur ein relatives, ja nur scheinbares seyn könne, von welchem das eigentliche, sich ja ohnehin überall unserm Blick entziehende und durchweg geheimnißvolle, innere Wesen jedes Dinges nicht mitgetroffen werde, vielmehr dabei ungestört fortbestehe; wenn wir gleich die Weise, wie das zugeht, weder wahrnehmen, noch begreifen können, und sie daher nur im Allgemeinen, als eine Art von tour de passe-passe, der dabei vorgienge, uns denken müssen. Denn daß, während das Unvollkommenste, das Niedrigste, das Unorganische, unangefochten fortdauert, gerade die vollkommensten Wesen, die lebenden, mit ihren

unendlich komplicirten und unbegreiflich kunstvollen Organisationen, stets von Grund aus neu entstehn und nach einer Spanne Zeit absolut zu nichts werden sollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Daseyn tretenden, ihres Gleichen, Platz zu machen, — Dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, daß es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge seyn kann, vielmehr bloß eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unsers Intellekts bedingtes Phänomen. Ja, das ganze Seyn und Nichtseyn selbst dieser Einzelwesen, in Beziehung auf welches Tod und Leben Gegensätze sind, kann nur ein relatives seyn: die Sprache der Natur, in welcher es uns als ein absolutes gegeben wird, kann also nicht der wahre und letzte Ausdruck der Beschaffenheit der Dinge und der Ordnung der Welt seyn, sondern wahrlich nur ein patois du pays, d. h. ein bloß relativ Wahres, ein Sogenanntes, ein cum grano salis zu Verstehendes, oder eigentlich zu reden, ein durch unsern Intellekt Bedingtes. — Ich sage, eine unmittelbare, intuitive Ueberzeugung der Art, wie ich sie hier mit Worten zu umschreiben gesucht habe, wird sich Jedem aufdringen: d. h. freilich nur Jedem, dessen Geist nicht von der ganz gemeinen Gattung ist, als welche, schlechterdings nur das Einzelne, ganz und gar als solches, zu erkennen fähig, streng auf Erkenntniß der Individuen beschränkt ist, nach Art des thierischen Intellekts. Wer hingegen, durch eine nur etwas höher potenzirte Fähigkeit, auch bloß anfängt, in den Einzelwesen ihr Allgemeines, ihre Ideen, zu erblicken, der wird auch jener Ueberzeugung in gewissem Grade theilhaft werden, und zwar als einer unmittelbaren und darum gewissen. In der [542] That sind es auch nur die kleinen, beschränkten Köpfe, welche ganz ernstlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten: aber vollends von den entschieden Bevorzugten bleiben solche Schrecken gänzlich fern. Plato gründete mit Recht die ganze Philosophie auf die Erkenntniß der Ideenlehre, d. h. auf das Erblicken des Allgemeinen im Einzelnen. Ueberaus lebhaft aber muß die hier beschriebene, unmittelbar aus der Auffassung der Natur hervorgehende Ueberzeugung in jenen erhabenen und kaum als bloße Menschen denkbaren Urhebern des Upanischads der Veden gewesen seyn, da dieselbe aus unzähligen ihrer Aussprüche so sehr eindringlich zu uns redet, daß wir diese unmittelbare Erleuchtung ihres Geistes

Dem zuschreiben müssen, daß diese Weisen, als dem Ursprunge unsers Geschlechtes, der Zeit nach, näher stehend, das Wesen der Dinge klarer und tiefer auffaßten, als das schon abgeschwächte Geschlecht, οἱοι νυν βροτοι εισιν, es vermag. Allerdings aber ist ihrer Auffassung auch die in ganz anderm Grade, als in unserm Norden, belebte Natur Indiens entgegengekommen. — Inzwischen leitet auch die durchgeführte Reflexion, wie Kants großer Geist sie verfolgte, auf anderm Wege, eben dahin, indem sie uns belehrt, daß unser Intellekt, in welchem jene so rasch wechselnde Erscheinungswelt sich darstellt, nicht das wahre, letzte Wesen der Dinge, sondern bloß die Erscheinung desselben auffaßt, und zwar, wie ich hinzusetze, weil er ursprünglich nur bestimmt ist, unserm Willen die Motive vorzuschieben, d. h. ihm beim Verfolgen seiner kleinlichen Zwecke dienstbar zu seyn.

Setzen wir inzwischen unsere objektive und unbefangene Betrachtung der Natur noch weiter fort. — Wenn ich ein Thier, sei es ein Hund, ein Vogel, ein Frosch, ja sei es auch nur ein Insekt, tödte; so ist es eigentlich doch undenkbar, daß dieses Wesen, oder vielmehr die Urkraft, vermöge welcher eine so bewunderungswürdige Erscheinung, noch den Augenblick vorher, sich in ihrer vollen Energie und Lebenslust darstellte, durch meinen boshaften, oder leichtsinnigen Akt zu Nichts geworden seyn sollte. — Und wieder andererseits, die Millionen Thiere jeglicher Art, welche jeden Augenblick, in unendlicher Mannigfaltigkeit, voll Kraft und Strebsamkeit ins Daseyn treten, können nimmermehr vor dem Akt ihrer Zeugung gar nichts gewesen und von nichts zu einem absoluten Anfang gelangt seyn. — Sehe ich nun auf dieser Weise Eines sich meinem Blicke entziehn, ohne daß ich je [543]
erfahre, wohin es gehe; und ein Anderes hervortreten, ohne daß ich je erfahre, woher es komme; haben dazu noch Beide die selbe Gestalt, das selbe Wesen, den selben Charakter, nur allein nicht die selbe Materie, welche jedoch sie auch während ihres Daseyns fortwährend abwerfen und erneuern; — so liegt doch wahrlich die Annahme, daß Das, was verschwindet, und Das, was an seine Stelle tritt, Eines und das selbe Wesen sei, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erneuerung der Form seines Daseyns, erfahren hat, und daß mithin was der Schlaf für das Individuum ist, der Tod für die Gattung sei; — diese Annahme,

sage ich, liegt so nahe, daß es unmöglich ist, nicht auf sie zu gerathen, wenn nicht der Kopf, in früher Jugend, durch Einprägung falscher Grundansichten verschroben, ihr, mit abergläubischer Furcht, schon von Weitem aus dem Wege eilt. Die entgegengesetzte Annahme aber, daß die Geburt eines Thieres eine Entstehung aus nichts, und dem entsprechend sein Tod seine absolute Vernichtung sei, und Dies noch mit der Zugabe, daß der Mensch, eben so aus nichts geworden, dennoch eine individuelle, endlose Fortdauer und zwar mit Bewußtseyn habe, während der Hund, der Affe, der Elephant durch den Tod vernichtet würden, — ist denn doch wohl etwas, wogegen der gesunde Sinn sich empören und es für absurd erklären muß. — Wenn, wie zur Genüge wiederholt wird, die Vergleichung der Resultate eines Systems mit den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes ein Probirstein seiner Wahrheit seyn soll; so wünsche ich, daß die Anhänger jener von Cartesius bis auf die vorkantischen Eklektiker herabgeerbten, ja wohl auch jetzt noch bei einer großen Anzahl der Gebildeten in Europa herrschenden Grundansicht, ein Mal hier diesen Probirstein anlegen mögen.

Durchgängig und überall ist das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist: diese ist in der That die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in Allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an, bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Strohm der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Daseyn, d. i. eine Natur, möglich wird.

[544] Wenn man im Herbst die kleine Welt der Insekten betrachtet und nun sieht, wie das eine sich sein Bett bereitet, um zu schlafen, den langen, erstarrenden Winterschlaf; das andere sich einspinnt, um als Puppe zu überwintern und einst, im Frühling, verjüngt und vervollkommnet zu erwachen; endlich die meisten, als welche ihre Ruhe in den Armen des Todes zu halten gedenken, bloß ihrem Ei sorgfältig die geeignete Lagerstätte anpassen, um einst aus diesem erneuet hervorzugehn; — so ist dies die große Unsterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, daß zwischen Schlaf und Tod kein radikaler Unterschied ist, sondern der Eine so wenig wie der Andere das Daseyn gefährdet. Die Sorgfalt, mit der das Insekt eine Zelle, oder Grube, oder

Neſt bereitet, ſein Ei hineinlegt, nebſt Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig ſtirbt, —gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Menſch am Abend ſein Kleid und ſein Frühſtück für den kommenden Morgen bereit legt und dann ruhig ſchlafen geht, — und könnte im Grunde gar nicht Statt haben, wenn nicht, an ſich und ſeinem wahren Weſen nach, das im Herbſte ſterbende Inſekt mit dem im Frühling auskriechenden eben ſo wohl identiſch wäre, wie der ſich ſchlafen legende Menſch mit dem aufſtehenden.

Wenn wir nun, nach dieſen Betrachtungen, zu uns ſelbſt und unſerm Geſchlechte zurückkehren und dann den Blick vorwärts, weit hinaus in die Zukunft werfen, die künftigen Generationen, mit den Millionen ihrer Individuen, in der fremden Geſtalt ihrer Sitten und Trachten uns zu vergegenwärtigen ſuchen, dann aber mit der Frage dazwiſchenfahren: Woher werden dieſe Alle kommen? Wo ſind ſie jetzt? — Wo iſt der reiche Schooß des weltenſchwangeren Nichts, der ſie noch birgt, die kommenden Geſchlechter? — Wäre darauf nicht die lächelnde und wahre Antwort: Wo anders ſollen ſie ſeyn, als dort, wo allein das Reale ſtets war und ſeyn wird, in der Gegenwart und ihrem Inhalt, alſo bei Dir, dem bethörten Frager, der, in dieſem Verkennen ſeines eigenen Weſens, dem Blatte am Baume gleicht, welches im Herbſte welkend und im Begriff abzufallen, jammert über ſeinen Untergang und ſich nicht tröſten laſſen will durch den Hinblick auf das friſche Grün, welches im Frühling den Baum bekleiden wird, ſondern klagend ſpricht: „Das bin ja Ich nicht! Das ſind ganz andere Blätter!“ — O thörichtes Blatt! Wohin willſt du? Und woher ſollen andere kommen? Wo iſt das Nichts, [545]
deſſen Schlund du fürchteſt? — Erkenne doch dein eigenes Weſen, gerade Das, was vom Durſt nach Daſeyn ſo erfüllt iſt, erkenne es wieder in der innern, geheimen, treibenden Kraft des Baumes, welche, ſtets *eine* und die ſelbe in allen Generationen von Blättern, unberührt bleibt vom Entſtehn und Vergehn. Und nun

οἵη περ φυλλων γενεη, τοιηδε και ανδρων.
(Qualis foliorum generatio, talis et hominum.)

Ob die Fliege, die jetzt um mich ſummt, am Abend einſchläft und morgen wieder ſummt; oder ob ſie am Abend ſtirbt, und im

Frühjahr, aus ihrem Ei erſtanden, eine andere Fliege ſummt; das iſt an ſich die ſelbe Sache: daher aber iſt die Erkenntniß, die ſolches als zwei grundverſchiedene Dinge darſtellt, keine unbedingte, ſondern eine relative, eine Erkenntniß der Erſcheinung, nicht des Dinges an ſich. Die Fliege iſt am Morgen wieder da; ſie iſt auch im Frühjahr wieder da. Was unterſcheidet für ſie den Winter von der Nacht? — In Burdachs Phyſiologie, Bd. 1, § 275, leſen wir: „Bis Morgens 10 Uhr iſt noch keine Cercaria ephemera (ein Infuſionsthier) zu ſehn (in der Infuſion): und um 12 wimmelt das ganze Waſſer davon. Abends ſterben ſie, und am andern Morgen entſtehn wieder neue. So beobachtete es Nitzſch ſechs Tage hinter einander.“

So weilt Alles nur einen Augenblick und eilt dem Tode zu. Die Pflanze und das Inſekt ſterben am Ende des Sommers, das Thier, der Menſch, nach wenig Jahren: der Tod mäht unermüdlich. Desungeachtet aber, ja, als ob dem ganz und gar nicht ſo wäre, iſt jederzeit Alles da und an Ort und Stelle, eben als wenn Alles unvergänglich wäre. Jederzeit grünt und blüht die Pflanze, ſchwirrt das Inſekt, ſteht Thier und Menſch in unverwüſtlicher Jugend da, und die ſchon tauſend Mal genoſſenen Kirſchen haben wir jeden Sommer wieder vor uns. Auch die Völker ſtehn da, als unſterbliche Individuen; wenn ſie gleich bisweilen die Namen wechſeln: ſogar iſt ihr Thun, Treiben und Leiden allezeit das ſelbe; wenn gleich die Geſchichte ſtets etwas Anderes zu erzählen vorgiebt: denn dieſe iſt wie das Kaleidoſkop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer das Selbe vor Augen haben. Was [546]
alſo dringt ſich unwiderſtehlicher auf, als der Gedanke, daß jenes Entſtehn und Vergehn nicht das eigentliche Weſen der Dinge treffe, ſondern dieſes davon unberührt bleibe, alſo unvergänglich ſei, daher denn Alles und Jedes, was daſeyn *will*, wirklich fortwährend und ohne Ende daiſt. Demgemäß ſind in jedem gegebenen Zeitpunkt alle Thiergeſchlechter, von der Mücke bis zum Elephanten, vollzählig beiſammen. Sie haben ſich bereits viel Tauſend Mal erneuert und ſind dabei die ſelben geblieben. Sie wiſſen nicht von Andern ihres Gleichen, die vor ihnen gelebt, oder nach ihnen leben werden: die Gattung iſt es, die allezeit lebt, und, im Bewußtſeyn der Unvergänglichkeit derſelben

und ihrer Identität mit ihr, ſind die Individuen da und wohlgemuth. Der Wille zum Leben erſcheint ſich in endloſer Gegenwart; weil dieſe die Form des Lebens der Gattung iſt, welche daher nicht altert, ſondern immer jung bleibt. Der Tod iſt für ſie, was der Schlaf für das Individuum, oder was für das Auge das Winken iſt, an deſſen Abweſenheit die Indiſchen Götter erkannt werden, wenn ſie in Menſchengeſtalt erſcheinen. Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verſchwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu ſeyn aufhört; eben ſo ſcheinbar vergeht Menſch und Thier durch den Tod, und eben ſo ungeſtört beſteht dabei ihr wahres Weſen fort. Nun denke man ſich jenen Wechſel von Tod und Geburt in unendlich ſchnellen Vibrationen, und man hat die beharrliche Objektivation des Willens, die bleibenden Ideen der Weſen vor ſich, feſt ſtehend, wie der Regenbogen auf dem Waſſerfall. Dies iſt die zeitliche Unſterblichkeit. In Folge derſelben iſt, trotz Jahrtauſenden des Todes und der Verweſung, noch nichts verloren gegangen, kein Atom der Materie, noch weniger etwas von dem innern Weſen, welches als die Natur ſich darſtellt. Demnach können wir jeden Augenblick wohlgemuth ausrufen: „Trotz Zeit, Tod und Verweſung, ſind wir noch Alle beiſammen!“

Etwan Der wäre auszunehmen, der zu dieſem Spiele ein Mal aus Herzensgrunde geſagt hätte: „Ich mag nicht mehr.“ Aber davon zu reden iſt hier noch nicht der Ort.

Wohl aber iſt darauf aufmerkſam zu machen, daß die Wehen der Geburt und die Bitterkeit des Todes die beiden konſtanten Bedingungen ſind, unter denen der Wille zum Leben ſich in ſeiner Objektivation erhält, d. h. unſer Weſen an ſich, unberührt vom [547] Laufe der Zeit und dem Hinſterben der Geſchlechter, in immerwährender Gegenwart daiſt und die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben genießt. Dies iſt dem analog, daß wir nur unter der Bedingung, allnächtlich zu ſchlafen, am Tage wach ſeyn können; ſogar iſt Letzteres der Kommentar, den die Natur zum Verſtändniß jenes ſchwierigen Paſſus liefert. Denn die Einſtellung der animaliſchen Funktionen iſt der Schlaf; die der organiſchen der Tod.

Das Subſtrat, oder die Ausfüllung, πληρωμα, oder der

Stoff der Gegenwart iſt durch alle Zeit eigentlich der ſelbe. Die Unmöglichkeit, dieſe Identität unmittelbar zu erkennen, iſt eben die Zeit, eine Form und Schranke unſers Intellekts. Daß, vermöge derſelben, z. B. das Zukünftige noch nicht iſt, beruht auf einer Täuſchung, welcher wir inne werden, wann es gekommen iſt. Daß die weſentliche Form unſers Intellekts eine ſolche Täuſchung herbeiführt, erklärt und rechtfertigt ſich daraus, daß der Intellekt keineswegs zum Auffaſſen des Weſens der Dinge, ſondern bloß zu dem der Motive, alſo zum Dienſt einer individuellen und zeitlichen Willenserſcheinung, aus den Händen der Natur hervorgegangen iſt†).

Wenn man die uns hier beſchäftigenden Betrachtungen zuſammenfaßt, wird man auch den wahren Sinn der paradoxen Lehre der Eleaten verſtehn, daß es gar kein Entſtehn und Vergehn gebe, ſondern das Ganze unbeweglich feſtſtehe: Παρμενιδης και Μελισσος ανηρουν γενεσιν και φθοραν, δια το νομιζειν το παν ακινητον. (Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant. Stob. Ecl., I, 21.) Imgleichen erhält hier auch die ſchöne Stelle des Empedokles Licht, welche Plutarch uns aufbehalten hat, im Buche Adversus Coloten, c. 12:

Νηπιοι ου γαρ σφιν δολιχοφρονες εισι μεριμναι,
Οι δη γινεσθαι παρος ουκ εον ελπιζουσι,

†) Es giebt nur Eine Gegenwart, und dieſe iſt immer: denn ſie iſt die alleinige Form des wirklichen Daſeyns. Man muß dahin gelangen einzuſehn, daß die Vergangenheit nicht an ſich von der Gegenwart verſchieden iſt, ſondern nur in unſerer Apprehenſion, als welche die Zeit zur Form hat, vermöge welcher allein ſich das Gegenwärtige als verſchieden vom Vergangenen darſtellt. Zur Beförderung dieſer Einſicht denke man ſich alle Vorgänge und Scenen des Menſchenlebens, ſchlechte und gute, glückliche und unglückliche, erfreuliche und entſetzliche, wie ſie im Laufe der Zeiten und Verſchiedenheit der Oerter ſich ſucceſſiv in bunteſter Mannigfaltigkeit und Abwechſelung uns darſtellen, als auf ein Mal und zugleich und immerdar vorhanden, im Nunc stans, während nur ſcheinbar jetzt Dies, jetzt Das iſt; — dann wird man verſtehn, was die Objektivation des Willens zum Leben eigentlich beſagt. — Auch unſer Wohlgefallen an Genre-Bildern beruht hauptſächlich darauf, daß ſie die flüchtigen Scenen des Lebens fixiren. — Aus dem Gefühl der ausgeſprochenen Wahrheit iſt das Dogma von der Metempſychoſe hervorgegangen.

Η τι καταϑνησκειν και εξολλυσϑαι ἁπαντη.
Ουκ αν ανηρ τοιαυτα σοφος φρεσι μαντευσαιτο,
Ὡς οφρα μεν τε βιωσι (το δη βιοτον καλεουσι),
Τοφρα μεν ουν εισιν, και σφιν παρα δεινα και εσϑλα,
Πριν τε παγεν τε βροτοι, και επει λυϑεν, ουδεν αρ' εισιν.

(Stulta, et prolixas non admittentia curas [548]
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; —
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitaï nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.)

Nicht weniger verdient hier erwähnt zu werden die so höchst merkwürdige und an ihrem Ort überraschende Stelle in Diderot's Jacques le fataliste: un château immense, au frontispice duquel on lisait: „Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez."

In dem Sinne freilich, in welchem der Mensch bei der Zeugung aus nichts entsteht, wird er durch den Tod zu nichts. Dieses Nichts aber so ganz eigentlich kennen zu lernen, wäre sehr interessant; da nur mittelmäßiger Scharfsinn erfordert ist, einzusehn, daß dieses empirische Nichts keineswegs ein absolutes ist, d. h. ein solches, welches in jedem Sinne nichts wäre. Auf diese Einsicht leitet schon die empirische Bemerkung hin, daß alle Eigenschaften der Eltern sich im Erzeugten wiederfinden, also den Tod überstanden haben. Hievon werde ich jedoch in einem eigenen Kapitel reden.

Es giebt keinen größern Kontrast, als den zwischen der unaufhaltsamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit sich fortreißt, und der starren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das eine und selbe ist. Und faßt man, von diesem Gesichtspunkt aus, die unmittelbaren Vorgänge des Lebens recht objektiv ins Auge; so wird Einem das Nunc stans im Mittelpunkte des Rades der Zeit klar und sichtbar. — Einem unvergleichlich länger lebenden Auge, welches mit einem Blick das Menschengeschlecht, in seiner ganzen Dauer, umfaßte,

würde der stete Wechsel von Geburt und Tod sich nur darstellen wie eine anhaltende Vibration, und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein stets neues Werden aus Nichts zu Nichts zu sehn; sondern ihm würde, gleichwie unserm Blick der schnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die schnell vibrirende Feder [549] als beharrendes Dreieck, die schwingende Saite als Spindel erscheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erscheinen, Tod und Geburt als Vibrationen.

Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod werden wir so lange falsche Begriffe haben, als wir uns nicht entschließen, sie zuvörderst an den Thieren zu studiren, sondern eine aparte Art derselben, unter dem prahlerischen Namen der Unsterblichkeit, uns allein anmaaßen. Diese Anmaaßung aber und die Beschränktheit der Ansicht, aus der sie hervorgeht, ist es ganz allein, weswegen die meisten Menschen sich so hartnäckig dagegen sträuben, die am Tage liegende Wahrheit anzuerkennen, daß wir, dem Wesentlichen nach und in der Hauptsache, das Selbe sind wie die Thiere; ja, daß sie vor jeder Andeutung unserer Verwandtschaft mit diesen zurückbeben. Diese Verleugnung der Wahrheit aber ist es, welche mehr als alles Andere ihnen den Weg versperrt zur wirklichen Erkenntniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens. Denn wenn man etwas auf einem falschen Wege sucht; so hat man eben deshalb den rechten verlassen und wird auf jenem am Ende nie etwas Anderes erreichen, als späte Enttäuschung. Also frisch weg, nicht nach vorgefaßten Grillen, sondern an der Hand der Natur, die Wahrheit verfolgt! Zuvörderst lerne man beim Anblick jedes jungen Thieres das nie alternde Daseyn der Gattung erkennen, welche, als einen Abglanz ihrer ewigen Jugend, jedem neuen Individuo eine zeitliche schenkt, und es auftreten läßt, so neu, so frisch, als wäre die Welt von heute. Man frage sich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere, als die des ersten sei, und ob wirklich zwischen beiden das Wunder der Schöpfung aus Nichts sich Millionen Mal erneuert habe, um eben so oft absoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten. — Ich weiß wohl, daß, wenn ich Einen ernsthaft versicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe spielt, sei noch die selbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und

Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde: aber ich weiß auch, daß es sehr viel toller ist, zu glauben, die heutige Katze sei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere, als jene vor dreihundert Jahren. — Man braucht sich nur treu und ernst in den Anblick eines dieser obern Wirbelthiere zu vertiefen, um deutlich inne zu werden, daß dieses unergründliche Wesen, wie es [550] daist, im Ganzen genommen, unmöglich zu Nichts werden kann: und doch kennt man andererseits seine Vergänglichkeit. Dies beruht darauf, daß in diesem Thiere die Ewigkeit seiner Idee (Gattung) in der Endlichkeit des Individui ausgeprägt ist. Denn in gewissem Sinne ist es allerdings wahr, daß wir im Individuo stets ein anderes Wesen vor uns haben, nämlich in dem Sinne, der auf dem Satz vom Grunde beruht, unter welchem auch Zeit und Raum begriffen sind, welche das principium individuationis ausmachen. In einem andern Sinne aber ist es nicht wahr, nämlich in dem, in welchem die Realität allein den bleibenden Formen der Dinge, den Ideen zukommt, und welcher dem Plato so klar eingeleuchtet hatte, daß derselbe sein Grundgedanke, das Centrum seiner Philosophie, und die Auffassung desselben sein Kriterium der Befähigung zum Philosophiren überhaupt wurde.

Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe fest steht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel; so bleibt jede Idee, d. i. jede Gattung lebender Wesen, ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen. Die Idee aber, oder die Gattung, ist es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und sich manifestirt: daher auch ist an ihrem Bestand allein ihm wahrhaft gelegen. Z. B. die Löwen, welche geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; aber die leonitas, die Idee, oder Gestalt, des Löwen, gleicht dem unerschütterten Regenbogen darauf. Darum also legte Plato den Ideen allein, d. i. den species, den Gattungen, ein eigentliches Seyn bei, den Individuen nur ein rastloses Entstehn und Vergehn. Aus dem tiefinnersten Bewußtseyn seiner Unvergänglichkeit entspringt eigentlich auch die Sicherheit und Gemüthsruhe, mit der jedes thierische und auch das menschliche Individuum unbesorgt dahin wandelt zwischen einem Heer von Zufällen, die es jeden Augenblick ver-

nichten können, und überdies dem Tod gerade entgegen: aus seinen Augen blickt inzwischen die Ruhe der Gattung, als welche jener Untergang nicht anficht und nicht angeht. Auch dem Menschen könnten diese Ruhe die unsichern und wechselnden Dogmen nicht verleihen. Aber, wie gesagt, der Anblick jedes [551] Thieres lehrt, daß dem Kern des Lebens, dem Willen, in seiner Manifestation der Tod nicht hinderlich ist. Welch ein unergründliches Mysterium liegt doch in jedem Thiere! Seht das nächste, seht euern Hund an: wie wohlgemuth und ruhig er dasteht! Viele Tausende von Hunden haben sterben müssen, ehe es an diesen kam, zu leben. Aber der Untergang jener Tausende hat die Idee des Hundes nicht angefochten: sie ist durch alles jenes Sterben nicht im Mindesten getrübt worden. Daher steht der Hund so frisch und urkräftig da, als wäre dieser Tag sein erster und könne keiner sein letzter seyn, und aus seinen Augen leuchtet das unzerstörbare Princip in ihm, der Archaeus. Was ist denn nun jene Jahrtausende hindurch gestorben? — Nicht der Hund, er steht unversehrt vor uns; bloß sein Schatten, sein Abbild in unserer an die Zeit gebundenen Erkenntnißweise. Wie kann man doch nur glauben, daß Das vergehe, was immer und immer daist und alle Zeit ausfüllt? — Freilich wohl ist die Sache empirisch erklärlich: nämlich in dem Maaße, wie der Tod die Individuen vernichtete, brachte die Zeugung neue hervor. Aber diese empirische Erklärung ist bloß scheinbar eine solche: sie setzt ein Räthsel an die Stelle des andern. Der metaphysische Verstand der Sache ist, wenn auch nicht so wohlfeil zu haben, doch der allein wahre und genügende.

Kant, in seinem subjektiven Verfahren, brachte die große, wiewohl negative Wahrheit zu Tage, daß dem Ding an sich die Zeit nicht zukommen könne; weil sie in unserer Auffassung präformirt liege. Nun ist der Tod das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung: aber sobald wir die Zeit wegnehmen, giebt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Bedeutung verloren. Ich aber, hier auf dem objektiven Wege, bin jetzt bemüht, das Positive der Sache nachzuweisen, daß nämlich das Ding an sich von der Zeit und Dem, was nur durch sie möglich ist, dem Entstehn und Vergehn, unberührt bleibt, und daß die Erscheinungen in der Zeit sogar jenes rastlos flüchtige, dem Nichts zu-

nächſt ſtehende Daſeyn nicht haben könnten, wenn nicht in ihnen ein Kern aus der Ewigkeit wäre. Die Ewigkeit iſt freilich ein Begriff, dem keine Anſchauung zum Grunde liegt: er iſt auch deshalb bloß negativen Inhalts, beſagt nämlich ein zeitloſes Daſeyn. Die Zeit iſt dennoch ein bloßes Bild der Ewigkeit, ὁ χρονος εἰκων του αἰωνος, wie es Plotinos hat: und eben ſo iſt [552] unſer zeitliches Daſeyn das bloße Bild unſers Weſens an ſich. Dieſes muß in der Ewigkeit liegen, eben weil die Zeit nur die Form unſers Erkennens iſt: vermöge dieſer allein aber erkennen wir unſer und aller Dinge Weſen als vergänglich, endlich und der Vernichtung anheimgefallen.

Im zweiten Buche habe ich ausgeführt, daß die adäquate Objektität des Willens als Dinges an ſich, auf jeder ihrer Stufen die (Platoniſche) Idee iſt; desgleichen im dritten Buche, daß die Ideen der Weſen das reine Subjekt des Erkennens zum Korrelat haben, folglich die Erkenntniß derſelben nur ausnahmsweiſe, unter beſondern Begünſtigungen und vorübergehend eintritt. Für die individuelle Erkenntniß hingegen, alſo in der Zeit, ſtellt die Idee ſich dar unter der Form der Species, welches die durch Eingehn in die Zeit auseinandergezogene Idee iſt. Daher iſt alſo die Species die unmittelbarſte Objektivation des Dinges an ſich, d. i. des Willens zum Leben. Das innerſte Weſen jedes Thieres, und auch des Menſchen, liegt demgemäß in der Species: in dieſer alſo wurzelt der ſich ſo mächtig regende Wille zum Leben, nicht eigentlich im Individuo. Hingegen liegt in dieſem allein das unmittelbare Bewußtſeyn: deshalb wähnt es ſich von der Gattung verſchieden, und darum fürchtet es den Tod. Der Wille zum Leben manifeſtirt ſich in Beziehung auf das Individuum als Hunger und Todesfurcht; in Beziehung auf die Species als Geſchlechtstrieb und leidenſchaftliche Sorge für die Brut. In Uebereinſtimmung hiemit finden wir die Natur, als welche von jenem Wahn des Individuums frei iſt, ſo ſorgſam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen: dieſe ſind ihr ſtets nur Mittel, jene iſt ihr Zweck. Daher tritt ein greller Kontraſt hervor zwiſchen ihrem Geiz bei Ausſtattung der Individuen und ihrer Verſchwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von einem Individuo jährlich hundert Tauſend Keime und darüber

gewonnen, z. B. von Bäumen, Fiſchen, Krebſen, Termiten u. a. m. Dort hingegen iſt Jedem an Kräften und Organen nur knapp ſo viel gegeben, daß es bei unausgeſetzter Anſtrengung ſein Leben friſten kann; weshalb ein Thier, wenn es verſtümmelt [553] oder geſchwächt wird, in der Regel verhungern muß. Und wo eine gelegentliche Erſparniß möglich war, dadurch daß ein Theil zur Noth entbehrt werden konnte, iſt er, ſelbſt außer der Ordnung, zurückbehalten worden: daher fehlen z. B. vielen Raupen die Augen: die armen Thiere tappen im Finſtern von Blatt zu Blatt, welches beim Mangel der Fühlhörner dadurch geſchieht, daß ſie ſich mit drei Viertel ihres Leibes in der Luft hin und her bewegen, bis ſie einen Gegenſtand treffen; wobei ſie oft ihr dicht daneben anzutreffendes Futter verfehlen. Allein dies geſchieht in Folge der lex parsimoniae naturae, zu deren Ausdruck natura nihil facit supervacaneum man noch fügen kann et nihil largitur. — Die ſelbe Richtung der Natur zeigt ſich auch darin, daß je tauglicher das Individuum, vermöge ſeines Alters, zur Fortpflanzung iſt, deſto kräftiger in ihm die vis naturae medicatrix ſich äußert, ſeine Wunden daher leicht heilen und es von Krankheiten leicht geneſt. Dieſes nimmt ab mit der Zeugungsfähigkeit, und ſinkt tief, nachdem ſie erloſchen iſt: denn jetzt iſt, in den Augen der Natur, das Individuum werthlos geworden.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die Stufenleiter der Weſen, mit ſammt der ſie begleitenden Gradation des Bewußtſeyns, vom Polypen bis zum Menſchen; ſo ſehn wir dieſe wundervolle Pyramide zwar durch den ſteten Tod der Individuen in unausgeſetzter Oscillation erhalten, jedoch, mittelſt des Bandes der Zeugung, in den Gattungen, die Unendlichkeit der Zeit hindurch beharren. Während nun alſo, wie oben ausgeführt worden, das Objektive, die Gattung, ſich als unzerſtörbar darſtellt, ſcheint das Subjektive, als welches bloß im Selbſtbewußtſeyn dieſer Weſen beſteht, von der kürzeſten Dauer zu ſeyn und unabläſſig zerſtört zu werden, um eben ſo oft, auf unbegreifliche Weiſe, wieder aus dem Nichts hervorzugehn. Wahrlich aber muß man ſehr kurzſichtig ſeyn, um ſich durch dieſen Schein täuſchen zu laſſen und nicht zu begreifen, daß, wenn gleich die Form der zeitlichen Fortdauer nur dem Objektiven zukommt, das

Subjektive, — d. i. der Wille, welcher in dem Allen lebt und erscheint, und mit ihm das Subjekt des Erkennens, in welchem dasselbe sich darstellt, — nicht minder unzerstörbar seyn muß; indem die Fortdauer des Objektiven, oder Aeußern, doch nur die Erscheinung der Unzerstörbarkeit des Subjektiven, oder Innern, [554] seyn kann; da Jenes nichts besitzen kann, was es nicht von Diesem zu Lehn empfangen hätte; nicht aber wesentlich und ursprünglich ein Objektives, eine Erscheinung, und sodann sekundär und accidentell ein Subjektives, ein Ding an sich, ein Selbstbewußtes seyn kann. Denn offenbar setzt Jenes als Erscheinung ein Erscheinendes, als Seyn für Anderes ein Seyn für sich, und als Objekt ein Subjekt voraus; nicht aber umgekehrt; weil überall die Wurzel der Dinge in Dem, was sie für sich selbst sind, also im Subjektiven liegen muß, nicht im Objektiven, d. h. in Dem, was sie erst für Andere, in einem fremden Bewußtseyn sind. Demgemäß fanden wir, im ersten Buch, daß der richtige Ausgangspunkt für die Philosophie wesentlich und nothwendig der subjektive, d. i. der idealistische ist; wie auch, daß der entgegengesetzte, vom Objektiven ausgehende, zum Materialismus führt. — Im Grunde aber sind wir mit der Welt viel mehr Eins, als wir gewöhnlich denken: ihr inneres Wesen ist unser Wille; ihre Erscheinung ist unsere Vorstellung. Wer dieses Einsseyn sich zum deutlichen Bewußtseyn bringen könnte, dem würde der Unterschied zwischen der Fortdauer der Außenwelt, nachdem er gestorben, und seiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verschwinden: Beides würde sich ihm als Eines und das Selbe darstellen, ja, er würde über den Wahn lachen, der sie trennen konnte. Denn das Verständniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zusammen. Einstweilen kann man das hier Gesagte sich durch ein eigenthümliches, mittelst der Phantasie vorzunehmendes Experiment, welches ein metaphysisches genannt werden könnte, erläutern. Man versuche nämlich, sich die keinen Falls gar ferne Zeit, da man gestorben seyn wird, lebhaft zu vergegenwärtigen. Da denkt man sich weg und läßt die Welt fortbestehn: aber bald wird man, zu eigener Verwunderung, entdecken, daß man dabei doch noch dawar. Denn man hat vermeint, die Welt ohne sich vorzustellen: allein im Bewußtseyn ist

das Ich das Unmittelbare, durch welches die Welt erst vermittelt, für welches allein sie vorhanden ist. Dieses Centrum alles Daseyns, diesen Kern aller Realität soll man aufheben und dabei dennoch die Welt fortbestehn lassen: es ist ein Gedanke, der sich wohl in abstracto denken, aber nicht realisiren läßt. [555] Das Bemühen, dieses zu leisten, der Versuch, das Sekundäre ohne das Primäre, das Bedingte ohne die Bedingung, das Getragene ohne den Träger zu denken, mißlingt jedesmal, ungefähr so, wie der, sich einen gleichseitigen rechtwinklichten Triangel, oder ein Vergehn oder Entstehn von Materie und ähnliche Unmöglichkeiten mehr zu denken. Statt des Beabsichtigten dringt sich uns dabei das Gefühl auf, daß die Welt nicht weniger in uns ist, als wir in ihr, und daß die Quelle aller Realität in unserm Innern liegt. Das Resultat ist eigentlich dieses: die Zeit, da ich nicht seyn werde, wird objektiv kommen: aber subjektiv kann sie nie kommen. — Es ließe daher sich sogar fragen, wie weit denn Jeder, in seinem Herzen, wirklich an eine Sache glaube, die er sich eigentlich gar nicht denken kann; oder ob nicht vielleicht gar, da sich zu jenem bloß intellektuellen, aber mehr oder minder deutlich von Jedem schon gemachten Experiment, noch das tiefinnere Bewußtseyn der Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich gesellt, der eigene Tod uns im Grunde die fabelhafteste Sache von der Welt sei.

Die tiefe Ueberzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche, wie auch die unausbleiblichen Gewissensorgen bei Annäherung desselben bezeugen, Jeder im Grunde seines Herzens trägt, hängt durchaus an dem Bewußtseyn unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit; daher Spinoza sie so ausdrückt: sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Mensch sich nur denken, sofern er sich als anfangslos, als ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen sich für aus Nichts geworden hält, muß auch denken, daß er wieder zu Nichts wird: denn daß eine Unendlichkeit verstrichen wäre, ehe er war, dann aber eine zweite angefangen habe, welche hindurch er nie aufhören wird zu seyn, ist ein monstroser Gedanke. Wirklich ist der solideste Grund für unsere Unvergänglichkeit der alte Satz: Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti. Ganz treffend sagt daher Theo-

phraſtus Paracelſus (Werke, Strasburg 1603, Bd. 2, S. 6): „Die Seel in mir iſt aus Etwas geworden; darum ſie nicht zu Nichts kommt: denn aus Etwas kommt ſie.“ Er giebt den wahren Grund an. Wer aber die Geburt des Menſchen für deſſen abſoluten Anfang hält, dem muß der Tod das abſolute Ende deſſelben ſeyn. Denn Beide ſind was ſie ſind in gleichem [556] Sinne: folglich kann Jeder ſich nur inſofern als unſterblich denken, als er ſich auch als ungeboren denkt, und in gleichem Sinn. Was die Geburt iſt, das iſt, dem Weſen und der Bedeutung nach, auch der Tod; es iſt die ſelbe Linie in zwei Richtungen beſchrieben. Iſt jene eine wirkliche Entſtehung aus Nichts; ſo iſt auch dieſer eine wirkliche Vernichtung. In Wahrheit aber läßt ſich nur mittelſt der Ewigkeit unſers eigentlichen Weſens eine Unvergänglichkeit deſſelben denken, welche mithin keine zeitliche iſt. Die Annahme, daß der Menſch aus Nichts geſchaffen ſei, führt nothwendig zu der, daß der Tod ſein abſolutes Ende ſei. Hierin iſt alſo das Alte Teſtament völlig konſequent: denn zu einer Schöpfung aus Nichts paßt keine Unſterblichkeitslehre. Das neuteſtamentliche Chriſtenthum hat eine ſolche, weil es Indiſchen Geiſtes und daher, mehr als wahrſcheinlich, auch Indiſcher Herkunft iſt, wenn gleich nur unter Aegyptiſcher Vermittelung. Allein zu dem Jüdiſchen Stamm, auf welchen jene Indiſche Weisheit im gelobten Lande gepfropft werden mußte, paßt ſolche wie die Freiheit des Willens zum Geſchaffenſeyn deſſelben, oder wie

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.

Es iſt immer ſchlimm, wenn man nicht von Grund aus originell ſeyn und aus ganzem Holze ſchneiden darf. — Hingegen haben Brahmanismus und Buddhaismus ganz konſequent zur Fortdauer nach dem Tode ein Daſeyn vor der Geburt, deſſen Verſchuldung abzubüßen dieſes Leben daiſt. Wie deutlich ſie auch der nothwendigen Konſequenz hierin ſich bewußt ſind, zeigt folgende Stelle aus Colebrooke's Geſchichte der Indiſchen Philoſophie in den Transact. of the Asiatic London Society, Vol. 1, p. 577: Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a

beginning*). Ferner in Upham's Doctrine of Buddhism, [557] p. 110, heißt es: The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death**).

Wer ſein Daſeyn bloß als ein zufälliges auffaßt, muß allerdings fürchten, es durch den Tod zu verlieren. Hingegen wer auch nur im Allgemeinen einſieht, daß daſſelbe auf irgend einer urſprünglichen Nothwendigkeit beruhe, wird nicht glauben, daß dieſe, die etwas ſo Wundervolles herbeigeführt hat, auf eine ſolche Spanne Zeit beſchränkt ſei, ſondern daß ſie in jeder wirke. Als ein nothwendiges aber wird ſein Daſeyn erkennen, wer erwägt, daß bis jetzt, da er exiſtirt, bereits eine unendliche Zeit, alſo auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen iſt, er aber dieſer ungeachtet doch daiſt: die ganze Möglichkeit aller Zuſtände hat ſich alſo bereits erſchöpft, ohne ſein Daſeyn aufheben zu können. Könnte er jemals nicht ſeyn; ſo wäre er ſchon jetzt nicht. Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erſchöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, daß was exiſtirt nothwendig exiſtirt. Mithin hat Jeder ſich als ein nothwendiges Weſen zu begreifen, d. h. als ein ſolches, aus deſſen wahrer und erſchöpfender Definition, wenn man ſie nur hätte, das Daſeyn deſſelben folgen würde. In dieſem Gedankengange liegt wirklich der allein immanente, d. h. ſich im Bereich erfahrungsmäßiger Data haltende Beweis der Unvergänglichkeit unſers eigentlichen Weſens. Dieſem nämlich muß die Exiſtenz inhäriren, weil ſie ſich als von allen durch die Kauſalkette möglicherweiſe herbeiführbaren Zuſtänden unabhängig erweiſt: denn dieſe haben bereits das Ihrige gethan,

*) „Gegen das Syſtem der Bhagavatas, welches nur zum Theil ketzeriſch iſt, iſt die Einwendung, auf welche Vyaſa das größte Gewicht legt, dieſe, daß die Seele nicht ewig ſeyn würde, wenn ſie hervorgebracht wäre und folglich einen Anfang hätte.“

**) „In der Hölle iſt das härteſte Loos das jener Irreligioſen, die Deitty genannt werden: dies ſind ſolche, welche, das Zeugniß Buddha's verwerfend, der ketzeriſchen Lehre anhängen, daß alle lebenden Weſen ihren Anfang im Mutterleibe nehmen und ihr Ende im Tode erreichen.“

und dennoch ist unser Daseyn davon so unerschüttert geblieben, wie der Lichtstrahl vom Sturmwind, den er durchschneidet. Könnte die Zeit, aus eigenen Kräften, uns einem glückseligen [558] Zustande entgegenführen; so wären wir schon lange da: denn eine unendliche Zeit liegt hinter uns. Aber ebenfalls: könnte sie uns dem Untergange entgegenführen; so wären wir schon längst nicht mehr. Daraus, daß wir jetzt dasind, folgt, wohlerwogen, daß wir jederzeit daseyn müssen. Denn wir sind selbst das Wesen, welches die Zeit, um ihre Leere auszufüllen, in sich aufgenommen hat: deshalb füllt es eben die ganze Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft auf gleiche Weise, und es ist uns so unmöglich, aus dem Daseyn, wie aus dem Raum hinauszufallen. — Genau betrachtet ist es undenkbar, daß Das, was ein Mal in aller Kraft der Wirklichkeit daist, jemals zu nichts werden und dann eine unendliche Zeit hindurch nicht seyn sollte. Hieraus ist die Lehre der Christen von der Wiederbringung aller Dinge, die der Hindu von der sich stets erneuernden Schöpfung der Welt durch Brahma, nebst ähnlichen Dogmen Griechischer Philosophen hervorgegangen. — Das große Geheimniß unsers Seyns und Nichtseyns, welches aufzuklären diese und alle damit verwandten Dogmen erdacht wurden, beruht zuletzt darauf, daß das Selbe, was objektiv eine unendliche Zeitreihe ausmacht, subjektiv ein Punkt, eine untheilbare, allezeit gegenwärtige Gegenwart ist: aber wer faßt es? Am deutlichsten hat es Kant dargelegt, in seiner unsterblichen Lehre von der Idealität der Zeit und der alleinigen Realität des Dinges an sich. Denn aus dieser ergiebt sich, daß das eigentlich Wesentliche der Dinge, des Menschen, der Welt, bleibend und beharrend im Nunc stans liegt, fest und unbeweglich; und daß der Wechsel der Erscheinungen und Begebenheiten eine bloße Folge unserer Auffassung desselben mittelst unserer Anschauungsform der Zeit ist. — Demnach, statt zu den Menschen zu sagen: „Ihr seid durch die Geburt entstanden, aber unsterblich"; sollte man ihnen sagen: „Ihr seid nicht Nichts", und sie dieses verstehn lehren, im Sinne des dem Hermes Trismegistos beigelegten Ausspruchs: Το γαρ ὀν ἀει ἐσται. (Quod enim est, erit semper. Stob. Ecl., I, 43, 6.) Wenn es jedoch hiemit nicht gelingt, sondern das beängstigte Herz sein altes Klagelied anstimmt: „Ich sehe alle Wesen durch die Geburt

aus dem Nichts entstehn und diesem nach kurzer Frist wieder [559] anheimfallen: auch mein Daseyn, jetzt in der Gegenwart, wird bald in ferner Vergangenheit liegen, und ich werde Nichts seyn!" — so ist die richtige Antwort: „Bist du nicht da? Hast du sie nicht inne, die kostbare Gegenwart, nach der ihr Kinder der Zeit alle so gierig trachtet, jetzt inne, wirklich inne? Und verstehst du, wie du zu ihr gelangt bist? Kennst du die Wege, die dich zu ihr geführt haben, daß du einsehn könntest, sie würden dir durch den Tod versperrt? Ein Daseyn deines Selbst, nach der Zerstörung deines Leibes, ist dir seiner Möglichkeit nach unbegreiflich: aber kann es dir unbegreiflicher seyn, als dir dein jetziges Daseyn ist, und wie du dazu gelangtest? Warum solltest du zweifeln, daß die geheimen Wege, die dir zu dieser Gegenwart offen standen, dir nicht auch zu jeder künftigen offen stehn werden?"

Wenn also Betrachtungen dieser Art allerdings geeignet sind, die Ueberzeugung zu erwecken, daß in uns etwas ist, das der Tod nicht zerstören kann; so geschieht es doch nur mittelst Erhebung auf einen Standpunkt, von welchem aus die Geburt nicht der Anfang unsers Daseyns ist. Hieraus aber folgt, daß was als durch den Tod unzerstörbar dargethan wird, nicht eigentlich das Individuum ist, welches überdies durch die Zeugung entstanden und die Eigenschaften des Vaters und der Mutter an sich tragend, als eine bloße Differenz der Species sich darstellt, als solche aber nur endlich seyn kann. Wie, Dem entsprechend, das Individuum keine Erinnerung seines Daseyns vor seiner Geburt hat, so kann es von seinem jetzigen keine nach dem Tode haben. In das Bewußtseyn aber setzt Jeder sein Ich: dieses erscheint ihm daher als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles Das untergeht, was ihm, als Diesem, eigenthümlich ist und ihn von den Andern unterscheidet. Seine Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbestehn der übrigen Wesen ununterscheidbar, und er sieht sein Ich versinken. Wer nun aber so sein Daseyn an die Identität des Bewußtseyns knüpft und daher für dieses eine endlose Fortdauer nach dem Tode verlangt, sollte bedenken, daß er eine solche jedenfalls nur um den Preis einer eben so endlosen Vergangenheit vor der Geburt erlangen kann. Denn da er von einem Daseyn vor der

Geburt keine Erinnerung hat, sein Bewußtseyn also mit der Geburt anfängt, muß ihm diese für ein Hervorgehn seines Daseyns aus dem Nichts gelten. Dann aber erkauft er die unendliche Zeit [560] seines Daseyns nach dem Tode für eine eben so lange vor der Geburt: wobei die Rechnung, ohne Profit für ihn, aufgeht. Ist hingegen das Daseyn, welches der Tod unberührt läßt, ein anderes, als das des individuellen Bewußtseyns; so muß es, eben so wie vom Tode, auch von der Geburt unabhängig seyn, und demnach in Beziehung auf dasselbe es gleich wahr seyn zu sagen: „Ich werde stets seyn" und „Ich bin stets gewesen"; welches dann doch zwei Unendlichkeiten für eine giebt. — Eigentlich aber liegt im Worte Ich das größte Aequivokum, wie ohne Weiteres Der einsehn wird, dem der Inhalt unsers zweiten Buches und die dort durchgeführte Sonderung des wollenden vom erkennenden Theil unsers Wesens gegenwärtig ist. Je nachdem ich dieses Wort verstehe, kann ich sagen: „Der Tod ist mein gänzliches Ende"; oder aber auch: „Ein so unendlich kleiner Theil der Welt ich bin; ein eben so kleiner Theil meines wahren Wesens ist diese meine persönliche Erscheinung." Aber das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtseyn, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnißvermögen ist ganz nach außen gerichtet, Dem entsprechend, daß es das Produkt einer zum Zwecke der bloßen Selbsterhaltung, also des Nahrungsuchens und Beutefangens entstandenen Gehirnfunktion ist. Daher weiß Jeder von sich nur als von diesem Individuo, wie es in der äußeren Anschauung sich darstellt. Könnte er hingegen zum Bewußtseyn bringen was er noch überdies und außerdem ist; so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenacität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln und sagen: „Was kümmert der Verlust dieser Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage?" Er würde einsehn, daß, wenn ihm gleich eine Fortdauer seiner Individualität nicht bevorsteht, es doch ganz so gut ist, als hätte er eine solche; weil er einen vollkommenen Ersatz für sie in sich trägt. — Ueberdies ließe sich nun aber noch in Erwägung bringen, daß die Individualität der meisten Menschen eine so elende und nichts-

würdige ist, daß sie wahrlich nichts daran verlieren, und daß was an ihnen noch einigen Werth haben mag, das allgemein [561] Menschliche ist: diesem aber kann man die Unvergänglichkeit versprechen. Ja, schon die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität, als solcher, müßte, bei einer endlosen Fortdauer derselben, endlich, durch ihre Monotonie, einen so großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um ihrer nur entledigt zu seyn, lieber zu Nichts würde. Unsterblichkeit der Individualität verlangen, heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. Dies findet seine Bestätigung auch darin, daß die allermeisten, ja, eigentlich alle Menschen so beschaffen sind, daß sie nicht glücklich seyn könnten, in welche Welt auch immer sie versetzt werden möchten. In dem Maaße nämlich, als eine solche Noth und Beschwerde ausschlösse, würden sie der Langenweile anheimfallen, und in dem Maaße, als dieser vorgebeugt wäre, würden sie in Noth, Plage und Leiden gerathen. Zu einem glückseligen Zustande des Menschen wäre also keineswegs hinreichend, daß man ihn in eine „bessere Welt" versetzte, sondern auch noch erfordert, daß mit ihm selbst eine Grundveränderung vorgienge, also daß er nicht mehr wäre was er ist, und dagegen würde was er nicht ist. Dazu aber muß er zuvörderst aufhören zu seyn was er ist: dieses Erforderniß erfüllt vorläufig der Tod, dessen moralische Nothwendigkeit sich von diesem Gesichtspunkt aus schon absehn läßt. In eine andere Welt versetzt werden, und sein ganzes Wesen verändern, — ist im Grunde Eins und das Selbe. Hierauf beruht auch zuletzt jene Abhängigkeit des Objektiven vom Subjektiven, welche der Idealismus unsers ersten Buches darlegt: demnach liegt hier der Anknüpfungspunkt der Transscendentalphilosophie an die Ethik. Wenn man dies berücksichtigt, wird man das Erwachen aus dem Traume des Lebens nur dadurch möglich finden, daß mit demselben auch sein ganzes Grundgewebe zerrinnt: dies aber ist sein Organ selbst, der Intellekt, sammt seinen Formen, als mit welchem der Traum sich ins Unendliche fortspinnen würde; so fest ist er mit jenem verwachsen. Das, was ihn eigentlich träumte, ist doch noch davon verschieden und bleibt allein übrig.

Hingegen ist die Besorgniß, es möchte mit dem Tode Alles aus seyn, Dem zu vergleichen, daß Einer im Traume dächte, es gäbe [562] bloße Träume, ohne einen Träumenden. — Nachdem nun aber durch den Tod ein individuelles Bewußtseyn ein Mal geendigt hat; wäre es da auch nur wünschenswerth, daß es wieder angefacht würde, um ins Endlose fortzubestehn? Sein Inhalt ist, dem größten Theile nach, ja meistens durchweg, nichts als ein Strohm kleinlicher, irdischer, armsäliger Gedanken und endloser Sorgen: laßt diese doch endlich beruhigt werden! — Mit richtigem Sinne setzten daher die Alten auf ihre Grabsteine: securitati perpetuae; — oder bonae quieti. Wollte man aber gar hier, wie so oft geschehn, Fortdauer des individuellen Bewußtseyns verlangen, um eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung daran zu knüpfen; so würde es hiemit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgesehn seyn. Diese Beiden aber werden sich nie umarmen: sie sind von Grund aus Entgegengesetzte. Wohlbegründet hingegen ist die unmittelbare Ueberzeugung, welche der Anblick edler Handlungen hervorruft, daß der Geist der Liebe, der Diesen seiner Feinde schonen, Jenen des zuvor nie Gesehenen sich mit Lebensgefahr annehmen heißt, nimmermehr verfliegen und zu Nichts werden kann. —

Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kants großer Lehre von der Idealität der Zeit, als welche gerade hier sich besonders folgenreich und fruchtbar erweist, indem sie, durch eine völlig theoretische aber wohlerwiesene Einsicht, Dogmen, die auf dem einen wie auf dem andern Wege zum Absurden führen, ersetzt und so die excitirendeste aller metaphysischen Fragen mit einem Male beseitigt. Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Daseyn, ist nicht die Art und Weise des Seyns an sich der Dinge, sondern bloß die Form unserer Erkenntniß von unserm und aller Dinge Daseyn und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist. In Hinsicht auf diese allein also finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinsicht auf das in ihnen sich Darstellende, das Wesen an sich der

[563] Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen wahren Sinn mehr haben. Dies zeigt sich denn auch daran, daß eine Beantwortung der von jenen Zeit-Begriffen ausgehenden Frage unmöglich wird und jede Behauptung einer solchen, sei sie auf der einen oder der andern Seite, schlagenden Einwürfen unterliegt. Man könnte zwar behaupten, daß unser Wesen an sich nach dem Tode fortdauere, weil es falsch sei, daß es untergienge; aber eben so gut, daß es untergienge, weil es falsch sei, daß es fortdauere: im Grunde ist das Eine so wahr, wie das Andere. Hier ließe sich demnach allerdings so etwas, wie eine Antinomie aufstellen. Allein sie würde auf lauter Negationen beruhen. Man spräche darin dem Subjekt des Urtheils zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate ab; aber nur weil die ganze Kategorie derselben auf jenes nicht anwendbar wäre. Wenn man nun aber jene beiden Prädikate nicht zusammen, sondern einzeln ihm abspricht, gewinnt es den Schein, als wäre das kontradiktorische Gegentheil des jedesmal abgesprochenen Prädikats dadurch von ihm bewiesen. Dies beruht aber darauf, daß hier inkommensurable Größen verglichen werden, insofern das Problem uns auf einen Schauplatz versetzt, welcher die Zeit aufhebt, dennoch aber nach Zeitbestimmungen frägt, welche folglich dem Subjekt beizulegen und ihm abzusprechen gleich falsch ist: dies eben heißt: das Problem ist transscendent. In diesem Sinne bleibt der Tod ein Mysterium.

Hingegen kann man, eben jenen Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich festhaltend, die Behauptung aufstellen, daß der Mensch zwar als Erscheinung vergänglich sei, das Wesen an sich desselben jedoch hievon nicht mitgetroffen werde, dasselbe also, obwohl man, wegen der diesem anhängenden Elimination der Zeitbegriffe, ihm keine Fortdauer beilegen könne, doch unzerstörbar sei. Demnach würden wir hier auf den Begriff einer Unzerstörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer wäre, geleitet. Dieser Begriff nun ist ein solcher, der, auf dem Wege der Abstraktion gewonnen, sich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anschauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. Andererseits jedoch ist hier festzuhalten, daß wir nicht, mit Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an sich schlechthin aufgegeben haben, sondern wissen, daß dasselbe im Willen zu suchen sei. Zwar haben wir eine absolute und erschöpfende

Erkenntniß des Dinges an ſich nie behauptet, vielmehr ſehr wohl [564]
eingeſehn, daß, Etwas nach dem, was es ſchlechthin an und für ſich ſei, zu erkennen, unmöglich iſt. Denn ſobald ich erkenne, habe ich eine Vorſtellung: dieſe aber kann, eben weil ſie meine Vorſtellung iſt, nicht mit dem Erkannten identiſch ſeyn, ſondern giebt es, indem ſie es aus einem Seyn für ſich zu einem Seyn für Andere macht, in einer ganz andern Form wieder, iſt alſo ſtets noch als Erſcheinung deſſelben zu betrachten. Für ein erkennendes Bewußtſeyn, wie immer ſolches auch beſchaffen ſeyn möge, kann es daher ſtets nur Erſcheinungen geben. Dies wird ſelbſt dadurch nicht ganz beſeitigt, daß mein eigenes Weſen das Erkannte iſt: denn ſofern es in mein erkennendes Bewußtſeyn fällt, iſt es ſchon ein Reflex meines Weſens, ein von dieſem ſelbſt Verſchiedenes, alſo ſchon in gewiſſem Grad Erſcheinung. Sofern ich alſo ein Erkennendes bin, habe ich ſelbſt an meinem eigenen Weſen eigentlich nur eine Erſcheinung: ſofern ich hingegen dieſes Weſen ſelbſt unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend. Denn daß die Erkenntniß nur eine ſekundäre Eigenſchaft unſers Weſens und durch die animaliſche Natur deſſelben herbeigeführt ſei, iſt im zweiten Buch genugſam bewieſen. Streng genommen erkennen wir alſo auch unſern Willen immer nur noch als Erſcheinung und nicht nach Dem, was er ſchlechthin an und für ſich ſeyn mag. Allein eben in jenem zweiten Buch, wie auch in der Schrift vom Willen in der Natur, iſt ausführlich dargethan und nachgewieſen, daß, wenn wir, um in das Innere der Dinge zu dringen, das nur mittelbar und von außen Gegebene verlaſſend, die einzige Erſcheinung, in deren Weſen uns eine unmittelbare Einſicht von innen zugänglich iſt, feſthalten, wir in dieſer als das Letzte und den Kern der Realität ganz entſchieden den Willen finden, in welchem wir daher das Ding an ſich inſofern erkennen, als es hier nicht mehr den Raum, aber doch noch die Zeit zur Form hat, mithin eigentlich nur in ſeiner unmittelbarſten Manifeſtation und daher mit dem Vorbehalt, daß dieſe Erkenntniß deſſelben noch keine erſchöpfende und ganz adäquate ſei. In dieſem Sinne alſo halten wir auch hier den Begriff des Willens als des Dinges an ſich feſt.

Auf den Menſchen, als Erſcheinung in der Zeit, iſt der Begriff des Aufhörens allerdings anwendbar und die empiriſche

[565] Erkenntniß legt unverhohlen den Tod als das Ende dieſes zeitlichen Daſeyns dar. Das Ende der Perſon iſt eben ſo real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr ſeyn. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt geſetzt war; alſo nicht Das, wodurch die Geburt allererſt möglich geworden. In dieſem Sinne iſt natus et denatus ein ſchöner Ausdruck. — Nun aber liefert die geſammte empiriſche Erkenntniß bloße Erſcheinungen: nur dieſe daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entſtehns und Vergehns getroffen, nicht aber das Erſcheinende, das Weſen an ſich. Für dieſes exiſtirt der durch das Gehirn bedingte Gegenſatz von Entſtehn und Vergehn gar nicht, ſondern hat hier Sinn und Bedeutung verloren. Daſſelbe bleibt alſo unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erſcheinung und behält ſtets dasjenige Daſeyn, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar ſind. Daſſelbe aber iſt, ſo weit wir es verfolgen können, in jedem erſcheinenden Weſen der Wille deſſelben: ſo auch im Menſchen. Das Bewußtſeyn hingegen beſteht im Erkennen: dieſes aber gehört, wie genugſam nachgewieſen, als Thätigkeit des Gehirns, mithin als Funktion des Organismus, der bloßen Erſcheinung an, endigt daher mit dieſer: der Wille allein, deſſen Werk oder vielmehr Abbild der Leib war, iſt das Unzerſtörbare. Die ſtrenge Unterſcheidung des Willens von der Erkenntniß, nebſt dem Primat des erſtern, welche den Grundcharakter meiner Philoſophie ausmacht, iſt daher der alleinige Schlüſſel zu dem ſich auf mannigfaltige Weiſe kund gebenden und in jedem, ſogar dem ganz rohen Bewußtſeyn ſtets von Neuem aufſteigenden Widerſpruch, daß der Tod unſer Ende iſt, und wir dennoch ewig und unzerſtörbar ſeyn müſſen, alſo dem sentimus, experimurque nos aeternos esse des Spinoza. Alle Philoſophen haben darin geirrt, daß ſie das Metaphyſiſche, das Unzerſtörbare, das Ewige im Menſchen in den Intellekt ſetzten: es liegt ausſchließlich im Willen, der von jenem gänzlich verſchieden und allein urſprünglich iſt. Der Intellekt iſt, wie im zweiten Buche auf das Gründlichſte dargethan worden, ein ſekundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit dieſem [566] anfangend und endend. Der Wille allein iſt das Bedingende,

der Kern der ganzen Erscheinung, von den Formen dieser, zu welchen die Zeit gehört, somit frei, also auch unzerstörbar. Mit dem Tode geht demnach zwar das Bewußtseyn verloren, nicht aber Das, was das Bewußtseyn hervorbrachte und erhielt: das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Princip des Lebens, welches in ihm sich manifestirte. Daher also sagt Jedem ein sicheres Gefühl, daß in ihm etwas schlechthin Unvergängliches und Unzerstörbares sei. Sogar das Frische und Lebhafte der Erinnerungen aus der fernsten Zeit, aus der ersten Kindheit, zeugt davon, daß irgend etwas in uns nicht mit der Zeit sich fortbewegt, nicht altert, sondern unverändert beharrt. Aber was dieses Unvergängliche sei, konnte man sich nicht deutlich machen. Es ist nicht das Bewußtseyn, so wenig wie der Leib, auf welchem offenbar das Bewußtseyn beruht. Es ist vielmehr Das, worauf der Leib, mit sammt dem Bewußtseyn beruht. Dieses aber ist eben Das, was, indem es ins Bewußtseyn fällt, sich als **Wille** darstellt. Ueber diese unmittelbarste Erscheinung desselben hinaus können wir freilich nicht; weil wir nicht über das Bewußtseyn hinaus können: daher bleibt die Frage, was denn Jenes seyn möge, sofern es **nicht** ins Bewußtseyn fällt, d. h. was es schlechthin an sich selbst sei, unbeantwortbar.

In der Erscheinung und mittelst deren Formen, Zeit und Raum, als principium individuationis, stellt es sich so dar, daß das menschliche Individuum untergeht, hingegen das Menschengeschlecht immerfort bleibt und lebt. Allein im Wesen an sich der Dinge, als welches von diesen Formen frei ist, fällt auch der ganze Unterschied zwischen dem Individuo und dem Geschlechte weg, und sind Beide unmittelbar Eins. Der ganze Wille zum Leben ist im Individuo, wie er im Geschlechte ist, und daher ist die Fortdauer der Gattung bloß das Bild der Unzerstörbarkeit des Individui.

Da nun also das so unendlich wichtige Verständniß der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod gänzlich auf dem Unterschiede zwischen Erscheinung und Ding an sich beruht, will ich eben diesen jetzt dadurch in das hellste Licht stellen, daß ich ihn am Gegentheil des Todes, also an der Entstehung der animalischen Wesen, d. i. der **Zeugung**, erläutere. Denn dieser mit dem Tode gleich geheimnißvolle Vorgang stellt uns den fun- [567]

damentalen Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge, d. i. zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille, wie auch die gänzliche Heterogeneität der Gesetze Beider, am unmittelbarsten vor Augen. Der Zeugungsakt nämlich stellt sich uns auf zweifache Weise dar: erstlich für das Selbstbewußtseyn, dessen alleiniger Gegenstand, wie ich oft nachgewiesen habe, der Wille mit allen seinen Affektionen ist; und sodann für das Bewußtseyn anderer Dinge, d. i. der Welt der Vorstellung, oder der empirischen Realität der Dinge. Von der Willensseite nun, also innerlich, subjektiv, für das Selbstbewußtseyn, stellt jener Akt sich dar als die unmittelbarste und vollkommenste Befriedigung des Willens, d. i. als Wollust. Von der Vorstellungsseite hingegen, also äußerlich, objektiv, für das Bewußtseyn von andern Dingen, ist eben dieser Akt der Einschlag zum allerkünstlichsten Gewebe, die Grundlage des unaussprechlich komplicirten animalischen Organismus, der dann nur noch der Entwickelung bedarf, um unsern erstaunten Augen sichtbar zu werden. Dieser Organismus, dessen ins Unendliche gehende Komplikation und Vollendung nur Der kennt, welcher Anatomie studirt hat, ist, von der Vorstellungsseite aus, nicht anders zu begreifen und zu denken, als ein mit der planvollsten Kombination ausgedachtes und mit überschwänglicher Kunst und Genauigkeit ausgeführtes System, als das mühsäligste Werk der tiefsten Ueberlegung: — nun aber von der Willensseite kennen wir, durch das Selbstbewußtseyn, seine Hervorbringung als das Werk eines Aktes, der das gerade Gegentheil aller Ueberlegung ist, eines ungestümen, blinden Dranges, einer überschwänglich wollüstigen Empfindung. Dieser Gegensatz ist genau verwandt mit dem oben nachgewiesenen unendlichen Kontrast zwischen der absoluten Leichtigkeit, mit der die Natur ihre Werke hervorbringt, nebst der dieser entsprechenden gränzenlosen Sorglosigkeit, mit welcher sie solche der Vernichtung Preis giebt, — und der unberechenbar künstlichen und durchdachten Konstruktion eben dieser Werke, nach welcher zu urtheilen sie unendlich schwer zu machen und daher über ihre Erhaltung mit aller ersinnlichen Sorgfalt zu wachen seyn müßte; während wir das Gegentheil vor Augen haben. — Haben wir [568] nun, durch diese, freilich sehr ungewöhnliche Betrachtung, die beiden heterogenen Seiten der Welt aufs schroffeste an einander

gebracht und sie gleichsam mit einer Faust umspannt; so müssen wir sie jetzt festhalten, um uns von der gänzlichen Ungültigkeit der Gesetze der Erscheinung, oder Welt als Vorstellung, für die des Willens, oder der Dinge an sich, zu überzeugen: dann wird es uns faßlicher werden, daß, während auf der Seite der Vorstellung, d. i. in der Erscheinungswelt, sich uns bald ein Entstehn aus Nichts, bald eine gänzliche Vernichtung des Entstandenen darstellt, von jener andern Seite aus, oder an sich, ein Wesen vorliegt, auf welches angewandt die Begriffe von Entstehn und Vergehn gar keinen Sinn haben. Denn wir haben soeben, indem wir auf den Wurzelpunkt zurückgiengen, wo, mittelst des Selbstbewußtseyns, die Erscheinung und das Wesen an sich zusammenstoßen, es gleichsam mit Händen gegriffen, daß Beide schlechthin inkommensurabel sind, und die ganze Weise des Seyns des Einen, nebst allen Grundgesetzen dieses Seyns, im Andern nichts und weniger als nichts bedeutet. — Ich glaube, daß diese letzte Betrachtung nur von Wenigen recht verstanden werden, und daß sie Allen, die sie nicht verstehn, mißfällig und selbst anstößig seyn wird: jedoch werde ich deshalb nie etwas weglassen, was dienen kann, meinen Grundgedanken zu erläutern. —

Am Anfange dieses Kapitels habe ich auseinandergesetzt, daß die große Anhänglichkeit an das Leben, oder vielmehr die Furcht vor dem Tode, keineswegs aus der Erkenntniß entspringt, in welchem Fall sie das Resultat des erkannten Werthes des Lebens seyn würde; sondern daß jene Todesfurcht ihre Wurzel unmittelbar im Willen hat, aus dessen ursprünglichem Wesen, in welchem er ohne alle Erkenntniß, und daher blinder Wille zum Leben ist, sie hervorgeht. Wie wir in das Leben hineingelockt werden durch den ganz illusorischen Trieb zur Wollust; so werden wir darin festgehalten durch die gewiß eben so illusorische Furcht vor dem Tode. Beides entspringt unmittelbar aus dem Willen, der an sich erkenntnißlos ist. Wäre, umgekehrt, der Mensch ein bloß erkennendes Wesen; so müßte der Tod ihm nicht nur gleichgültig, sondern sogar willkommen seyn. Jetzt lehrt die Betrachtung, zu der wir hier gelangt sind, daß was vom Tode getroffen wird, bloß das erkennende Bewußtseyn ist, hingegen der Wille, sofern er das Ding an sich ist, welches jeder individuellen [569] Erscheinung zum Grunde liegt, von allem auf Zeitbestimmungen

Beruhenden frei, also auch unvergänglich ist. Sein Streben nach Daseyn und Manifestation, woraus die Welt hervorgeht, wird stets erfüllt: denn diese begleitet ihn wie den Körper sein Schatten, indem sie bloß die Sichtbarkeit seines Wesens ist. Daß er in uns dennoch den Tod fürchtet, kommt daher, daß hier die Erkenntniß ihm sein Wesen bloß in der individuellen Erscheinung vorhält, woraus ihm die Täuschung entsteht, daß er mit dieser untergehe, etwan wie mein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mit vernichtet zu werden scheint: Dieses also, als seinem ursprünglichen Wesen, welches blinder Drang nach Daseyn ist, zuwider, erfüllt ihn mit Abscheu. Hieraus nun folgt, daß Dasjenige in uns, was allein den Tod zu fürchten fähig ist und ihn auch allein fürchtet, der Wille, von ihm nicht getroffen wird; und daß hingegen was von ihm getroffen wird und wirklich untergeht, Das ist, was seiner Natur nach keiner Furcht, wie überhaupt keines Wollens oder Affektes, fähig, daher gegen Seyn und Nichtseyn gleichgültig ist, nämlich das bloße Subjekt der Erkenntniß, der Intellekt, dessen Daseyn in seiner Beziehung zur Welt der Vorstellung, d. h. der objektiven Welt besteht, deren Korrelat er ist und mit deren Daseyn das seinige im Grunde Eins ist. Wenn gleich also nicht das individuelle Bewußtseyn den Tod überlebt; so überlebt ihn doch Das, was allein sich gegen ihn sträubt: der Wille. Hieraus erklärt sich auch der Widerspruch, daß die Philosophen, vom Standpunkt der Erkenntniß aus, allezeit mit treffenden Gründen bewiesen haben, der Tod sei kein Uebel; die Todesfurcht jedoch dem Allen unzugänglich bleibt: weil sie eben nicht in der Erkenntniß, sondern allein im Willen wurzelt. Eben daher, daß nur der Wille, nicht aber der Intellekt das Unzerstörbare ist, kommt es auch, daß alle Religionen und Philosophien allein den Tugenden des Willens, oder Herzens, einen Lohn in der Ewigkeit zuerkennen, nicht denen des Intellekts, oder Kopfes.

Zur Erläuterung dieser Betrachtung diene noch Folgendes. Der Wille, welcher unser Wesen an sich ausmacht, ist einfacher Natur: er will bloß und erkennt nicht. Das Subjekt des Erkennens hingegen ist eine sekundäre, aus der Objektivation des [570] Willens hervorgehende Erscheinung: es ist der Einheitspunkt der Sensibilität des Nervensystems, gleichsam der Fokus, in welchem

die Strahlen der Thätigkeit aller Theile des Gehirns zusammenlaufen. Mit diesem muß es daher untergehn. Im Selbstbewußtseyn steht es, als das allein Erkennende, dem Willen als sein Zuschauer gegenüber und erkennt, obgleich aus ihm entsprossen, ihn doch als ein von sich Verschiedenes, ein Fremdes, deshalb auch nur empirisch, in der Zeit, stückweise, in seinen successiven Erregungen und Akten, erfährt auch seine Entschließungen erst a posteriori und oft sehr mittelbar. Hieraus erklärt sich, daß unser eigenes Wesen uns, d. h. eben unserm Intellekt, ein Räthsel ist, und daß das Individuum sich als neu entstanden und vergänglich erblickt; obschon sein Wesen an sich ein zeitloses, also ewiges ist. Wie nun der Wille nicht erkennt, so ist umgekehrt der Intellekt, oder das Subjekt der Erkenntniß, einzig und allein erkennend, ohne irgend zu wollen. Dies ist selbst physisch daran nachweisbar, daß, wie schon im zweiten Buch erwähnt, nach Bichat, die verschiedenen Affekte alle Theile des Organismus unmittelbar erschüttern und ihre Funktionen stören, mit Ausnahme des Gehirns, als welches höchstens mittelbar, d. h. in Folge eben jener Störungen, davon afficirt werden kann (De la vie et de la mort, art. 6, § 2). Daraus aber folgt, daß das Subjekt des Erkennens, für sich und als solches, an nichts Antheil oder Interesse nehmen kann, sondern ihm das Seyn oder Nichtseyn jedes Dinges, ja sogar seiner selbst, gleichgültig ist. Warum nun sollte dieses antheilslose Wesen unsterblich seyn? Es endet mit der zeitlichen Erscheinung des Willens, d. i. dem Individuo, wie es mit diesem entstanden war. Es ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat. Der Intellekt, wie die in ihm allein vorhandene anschauliche Welt, ist bloße Erscheinung: aber die Endlichkeit Beider ficht nicht Das an, davon sie die Erscheinung sind. Der Intellekt ist Funktion des cerebralen Nervensystems: aber dieses, wie der übrige Leib, ist die Objektität des Willens. Daher beruht der Intellekt auf dem somatischen Leben des Organismus: dieser selbst aber beruht auf dem Willen. Der organische Leib kann also, in gewissem Sinne, angesehn werden als Mittelglied zwischen dem Willen und dem Intellekt; wiewohl er eigentlich nur der in der Anschauung des Intellekts sich räumlich darstellende Wille selbst ist. Tod und Geburt sind die stete [571]

Auffrischung des Bewußtseyns des an sich end- und anfangslosen Willens, der allein gleichsam die Substanz des Daseyns ist (jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). Das Bewußtseyn ist das Leben des Subjekts des Erkennens, oder des Gehirns, und der Tod dessen Ende. Daher ist das Bewußtseyn endlich, stets neu, jedesmal von vorne anfangend. Der Wille allein beharrt; aber auch ihm allein ist am Beharren gelegen: denn er ist der Wille zum Leben. Dem erkennenden Subjekt für sich ist an nichts gelegen. Im Ich sind jedoch Beide verbunden. — In jedem animalischen Wesen hat der Wille einen Intellekt errungen, welcher das Licht ist, bei dem er hier seine Zwecke verfolgt. — Beiläufig gesagt, mag die Todesfurcht zum Theil auch darauf beruhen, daß der individuelle Wille so ungern sich von seinem, durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellekt trennt, von seinem Führer und Wächter, ohne den er sich hülflos und blind weiß.

Zu dieser Auseinandersetzung stimmt endlich auch noch jene tägliche moralische Erfahrung, die uns belehrt, daß der Wille allein real ist, hingegen die Objekte desselben, als durch die Erkenntniß bedingt, nur Erscheinungen, nur Schaum und Dunst sind, gleich dem Weine, welchen Mephistopheles in Auerbachs Keller kredenzt: nämlich nach jedem sinnlichen Genuß sagen auch wir: „Mir däuchte doch als tränk' ich Wein."

Die Schrecken des Todes beruhen großentheils auf dem falschen Schein, daß jetzt das Ich verschwinde, und die Welt bleibe. Vielmehr aber ist das Gegentheil wahr: die Welt verschwindet; hingegen der innerste Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer jenes Subjekts, in dessen Vorstellung allein die Welt ihr Daseyn hatte, beharrt. Mit dem Gehirn geht der Intellekt und mit diesem die objektive Welt, seine bloße Vorstellung, unter. Daß in andern Gehirnen, nach wie vor, eine ähnliche Welt lebt und schwebt, ist in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgültig. — Wenn daher nicht im Willen die eigentliche Realität läge und nicht das moralische Daseyn das sich über den Tod hinaus erstreckende wäre; so würde, da der Intellekt und mit ihm seine Welt erlischt, das Wesen der Dinge überhaupt nichts weiter seyn, als eine endlose Folge kurzer und trüber Träume, ohne Zusammenhang unter einander: denn das [572]

Beharren der erkenntnißlosen Natur besteht bloß in der Zeitvorstellung der erkennenden. Also ein, ohne Ziel und Zweck, meistens sehr trübe und schwere Träume träumender Weltgeist wäre dann Alles in Allem.

Wann nun ein Individuum Todesangst empfindet; so hat man eigentlich das seltsame, ja, zu belächelnde Schauspiel, daß der Herr der Welten, welcher Alles mit seinem Wesen erfüllt, und durch welchen allein Alles was ist, sein Daseyn hat, verzagt und unterzugehn befürchtet, zu versinken in den Abgrund des ewigen Nichts; — während, in Wahrheit, Alles von ihm voll ist und es keinen Ort giebt, wo er nicht wäre, kein Wesen, in welchem er nicht lebte; da das Daseyn nicht ihn trägt, sondern er das Daseyn. Dennoch ist er es, der im Todesangst leidenden Individuo verzagt, indem er der, durch das principium individuationis hervorgebrachten Täuschung unterliegt, daß seine Existenz auf die des jetzt sterbenden Wesens beschränkt sei: diese Täuschung gehört zu dem schweren Traum, in welchen er als Wille zum Leben verfallen ist. Aber man könnte zu dem Sterbenden sagen: „Du hörst auf, etwas zu seyn, welches du besser gethan hättest, nie zu werden."

Solange keine Verneinung jenes Willens eingetreten, ist was der Tod von uns übrig läßt der Keim und Kern eines ganz andern Daseyns, in welchem ein neues Individuum sich wiederfindet, so frisch und ursprünglich, daß es über sich selbst verwundert brütet. Daher der schwärmerische und träumerische Hang edler Jünglinge, zur Zeit wo dieses frische Bewußtseyn sich eben ganz entfaltet hat. Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen als Ding an sich der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch das selbe Treiben und Leiden, ohne wahren Gewinn, fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe. Er wirft sie ab, dies ist der Lethe, und tritt, durch diesen Todesschlaf erfrischt und mit einem andern Intellekt ausgestattet, als ein neues Wesen wieder auf: „Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!" —

Als sich bejahender Wille zum Leben hat der Mensch die Wurzel seines Daseyns in der Gattung. Demnach ist sodann der Tod das Verlieren einer Individualität und Empfangen einer [573]
andern, folglich ein Verändern der Individualität unter der aus-

schließlichen Leitung seines eigenen Willens. Denn in diesem allein liegt die ewige Kraft, welche sein Daseyn mit seinem Ich hervorbringen konnte, jedoch, seiner Beschaffenheit wegen, es nicht darin zu erhalten vermag. Denn der Tod ist das démenti, welches das Wesen (essentia) eines Jeden in seinem Anspruch auf Daseyn (existentia) erhält, das Hervortreten eines Widerspruches, der in jedem individuellen Daseyn liegt:

denn Alles was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht.

Jedoch steht der selben Kraft, also dem Willen, eine unendliche Zahl eben solcher Existenzen, mit ihrem Ich, zu Gebote, welche aber wieder eben so nichtig und vergänglich seyn werden. Da nun jedes Ich sein gesondertes Bewußtseyn hat; so ist, in Hinsicht auf ein solches, jene unendliche Zahl derselben von einem einzigen nicht verschieden. — Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint es mir nicht zufällig, daß aevum, αἰων, zugleich die einzelne Lebensdauer und die endlose Zeit bedeutet: es läßt sich nämlich von hier aus, wiewohl undeutlich, absehn, daß, an sich und im letzten Grunde, Beide das Selbe sind; wonach eigentlich kein Unterschied wäre, ob ich nur meine Lebensdauer hindurch, oder eine unendliche Zeit existirte.

Allerdings aber können wir die Vorstellung von allem Obigen nicht ganz ohne Zeitbegriffe durchführen: diese sollten jedoch, wo es sich vom Dinge an sich handelt, ausgeschlossen bleiben. Allein es gehört zu den unabänderlichen Gränzen unsers Intellekts, daß er diese erste und unmittelbarste Form aller seiner Vorstellungen nie ganz abstreifen kann, um nun ohne sie zu operiren. Daher gerathen wir hier freilich auf eine Art Metempsychose; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, daß solche nicht die ganze ψυχη, nämlich nicht das erkennende Wesen betrifft, sondern den Willen allein; wodurch so viele Ungereimtheiten wegfallen, welche die Metempsychosenlehre begleiten; sodann mit dem Bewußtseyn, daß die Form der Zeit hier nur als unvermeidliche Akkommodation zu der Beschränkung unsers Intellekts eintritt. Nehmen wir nun gar die, Kapitel 43 zu erörternde Thatsache [574]
zur Hülfe, daß der Charakter, d. i. der Wille, vom Vater erblich ist, der Intellekt hingegen von der Mutter; so tritt es gar wohl in den Zusammenhang unserer Ansicht, daß der Wille des Men-

ſchen, an ſich individuell, im Tode ſich von dem, bei der Zeugung von der Mutter erhaltenen Intellekt trennte und nun ſeiner jetzt modificirten Beſchaffenheit gemäß, am Leitfaden des mit dieſer harmonirenden durchweg nothwendigen Weltlaufs, durch eine neue Zeugung, einen neuen Intellekt empfienge, mit welchem er ein neues Weſen würde, welches keine Erinnerung eines frühern Daſeyns hätte, da der Intellekt, welcher allein die Fähigkeit der Erinnerung hat, der ſterbliche Theil, oder die Form iſt, der Wille aber der ewige, die Subſtanz: demgemäß iſt zur Bezeichnung dieſer Lehre das Wort Palingeneſie richtiger, als Metempſychoſe. Dieſe ſteten Wiedergeburten machten dann die Succeſſion der Lebensträume eines an ſich unzerſtörbaren Willens aus, bis er, durch ſo viele und verſchiedenartige, ſucceſſive Erkenntniß, in ſtets neuer Form, belehrt und gebeſſert, ſich ſelbſt aufhöbe.

Mit dieſer Anſicht ſtimmt auch die eigentliche, ſo zu ſagen eſoteriſche Lehre des Buddhaismus, wie wir ſie durch die neueſten Forſchungen kennen gelernt haben, überein, indem ſie nicht Metempſychoſe, ſondern eine eigenthümliche, auf moraliſcher Baſis ruhende Palingeneſie lehrt, welche ſie mit großem Tiefſinn ausführt und darlegt; wie Dies zu erſehn iſt aus der, in Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 394—96, gegebenen, höchſt leſens- und beachtungswerthen Darſtellung der Sache (womit zu vergleichen p. 429, 440 und 445 des ſelben Buches), deren Beſtätigungen man findet in Taylor's Prabodh Chandro Daya, London 1812, p. 35; desgleichen in Sangermano's Burmese empire, p. 6; wie auch in den Asiat. researches, Vol. 6, p. 179, und Vol. 9, p. 256. Auch das ſehr brauchbare Deutſche Kompendium des Buddhaismus von Köppen giebt das Richtige über dieſen Punkt. Für den großen Haufen der Buddhaiſten jedoch iſt dieſe Lehre zu ſubtil; daher demſelben, als faßliches Surrogat, eben Metempſychoſe gepredigt wird.

Uebrigens darf nicht außer Acht gelaſſen werden, daß ſogar empiriſche Gründe für eine Palingeneſie dieſer Art ſprechen. Thatſächlich iſt eine Verbindung vorhanden zwiſchen der Geburt der neu auftretenden Weſen und dem Tode der abgelebten: ſie zeigt ſich nämlich an der großen Fruchtbarkeit des Menſchengeſchlechts, [575] welche als Folge verheerender Seuchen entſteht. Als im 14. Jahrhundert der ſchwarze Tod die alte Welt größtentheils entvölkert

hatte, trat eine ganz ungewöhnliche Fruchtbarkeit unter dem Menſchengeſchlechte ein, und Zwillingsgeburten waren ſehr häufig: höchſt ſeltſam war dabei der Umſtand, daß keines der in dieſer Zeit geborenen Kinder ſeine vollſtändigen Zähne bekam; alſo die ſich anſtrengende Natur im Einzelnen geizte. Dies erzählt F. Schnurrer, Chronik der Seuchen, 1825. Auch Casper, „Die wahrſcheinliche Lebensdauer des Menſchen", 1835, beſtätigt den Grundſatz, daß den entſchiedenſten Einfluß auf Lebensdauer und Sterblichkeit, in einer gegebenen Bevölkerung, die Zahl der Zeugungen in derſelben habe, als welche mit der Sterblichkeit ſtets gleichen Schritt halte; ſo daß die Sterbefälle und die Geburten allemal und allerorten ſich in gleichem Verhältniß vermehren und vermindern, welches er durch aufgehäufte Belege aus vielen Ländern und ihren verſchiedenen Provinzen außer Zweifel ſetzt. Und doch kann unmöglich ein phyſiſcher Kauſalnexus ſeyn zwiſchen meinem frühern Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes, oder umgekehrt. Hier alſo tritt unleugbar und auf eine ſtupende Weiſe das Metaphyſiſche als unmittelbarer Erklärungsgrund des Phyſiſchen auf. — Jedes neugeborene Weſen zwar tritt friſch und freudig in das neue Daſeyn und genießt es als ein geſchenktes: aber es giebt und kann nichts Geſchenktes geben. Sein friſches Daſeyn iſt bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen iſt, aber den unzerſtörbaren Keim enthielt, aus dem dieſes neue entſtanden iſt: ſie ſind ein Weſen. Die Brücke zwiſchen Beiden nachzuweiſen, wäre freilich die Löſung eines großen Räthſels.

Die hier ausgeſprochene große Wahrheit iſt auch nie ganz verkannt worden, wenn ſie gleich nicht auf ihren genauen und richtigen Sinn zurückgeführt werden konnte, als welches allein durch die Lehre vom Primat und metaphyſiſchen Weſen des Willens, und der ſekundären, bloß organiſchen Natur des Intellekts möglich wird. Wir finden nämlich die Lehre von der Metempſychoſe, aus den urälteſten und edelſten Zeiten des Menſchengeſchlechts ſtammend, ſtets auf der Erde verbreitet, als den Glauben [576] der großen Majorität des Menſchengeſchlechts, ja, eigentlich als Lehre aller Religionen, mit Ausnahme der jüdiſchen und der zwei von dieſer ausgegangenen; am ſubtilſten jedoch und der Wahrheit am nächſten kommend, wie ſchon erwähnt, im Buddhaismus.

Während demgemäß die Chriſten ſich tröſten mit dem Wiederſehn in einer andern Welt, in welcher man ſich in vollſtändiger Perſon wiederfindet und ſogleich erkennt, iſt in jenen übrigen Religionen das Wiederſehn ſchon jetzt im Gange, jedoch incognito: nämlich im Kreislauf der Geburten und kraft der Metempſychoſe, oder Palingeneſie, werden die Perſonen, welche jetzt in naher Verbindung oder Berührung mit uns ſtehn, auch bei der nächſten Geburt zugleich mit uns geboren, und haben die ſelben, oder doch analoge Verhältniſſe und Geſinnungen zu uns, wie jetzt, dieſe mögen nun freundlicher, oder feindlicher Art ſeyn. (Man ſehe z. B. Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 162.) Das Wiedererkennen beſchränkt ſich dabei freilich auf eine dunkle Ahndung, eine nicht zum deutlichen Bewußtſeyn zu bringende und auf eine unendliche Ferne hindeutende Erinnerung; — mit Ausnahme jedoch des Buddha ſelbſt, der das Vorrecht hat, ſeine und der Andern frühere Geburten deutlich zu erkennen; — wie Dies in den Jatakas beſchrieben iſt. Aber, in der That, wenn man, in begünſtigten Augenblicken, das Thun und Treiben der Menſchen, in der Realität, rein objektiv ins Auge faßt; ſo drängt ſich Einem die intuitive Ueberzeugung auf, daß es nicht nur, den (Platoniſchen) Ideen nach, ſtets das ſelbe iſt und bleibt, ſondern auch, daß die gegenwärtige Generation, ihrem eigentlichen Kern nach, geradezu, und ſubſtantiell identiſch iſt mit jeder vor ihr dageweſenen. Es frägt ſich nur, worin dieſer Kern beſteht: die Antwort, welche meine Lehre darauf giebt, iſt bekannt. Die erwähnte intuitive Ueberzeugung kann man ſich denken als dadurch entſtehend, daß die Vervielfältigungsgläſer, Zeit und Raum, momentan eine Intermittenz ihrer Wirkſamkeit erlitten. — Hinſichtlich der Allgemeinheit des Glaubens an Metempſychoſe ſagt Obry in ſeinem vortrefflichen Buche: Du Nirvana Indien, p. 13, mit Recht: Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie (Ths. Burnet, dans Beausobre, Hist. du Manichéisme, II, p. 391). [577]
Schon in den Veden, wie in allen heiligen Büchern Indiens, gelehrt, iſt bekanntlich die Metempſychoſe der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, herrſcht demnach noch jetzt im ganzen nicht islamiſirten Aſien, alſo bei mehr als der Hälfte des ganzen

Menſchengeſchlechts, als die feſteſte Ueberzeugung und mit unglaublich ſtarkem praktiſchen Einfluß. Ebenfalls war ſie der Glaube der Aegypter (Herod., II, 123), von welchen Orpheus, Pythagoras und Plato ſie mit Begeiſterung entgegennahmen: beſonders aber hielten die Pythagoreer ſie feſt. Daß ſie auch in den Myſterien der Griechen gelehrt wurde, geht unleugbar hervor aus Plato's neuntem Buch von den Geſetzen (p. 38 et 42, ed. Bip.). Nemeſius (De nat. hom., c. 2) ſagt ſogar: Κοινη μεν ουν παντες Ἑλληνες, οἱ την ψυχην ἀθανατον αποφηναμενοι, την μετενσωματωσιν δογματιζουσι. (Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt.) Auch die Edda, namentlich in der Voluspa, lehrt Metempſychoſe. Nicht weniger war ſie die Grundlage der Religion der Druiden (Caes. de bello Gall., VI. — A. Pictet, Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne, 1856). Sogar eine Mohammedaniſche Sekte in Hindoſtan, die Bohrahs, von denen Colebrooke in den Asiat. res., Vol. 7, p. 336 sqq. ausführlich berichtet, glaubt an die Metempſychoſe und enthält demzufolge ſich aller Fleiſchſpeiſe. Selbſt bei Amerikaniſchen und Negervölkern, ja ſogar bei den Auſtraliern finden ſich Spuren davon, wie hervorgeht aus einer in der Engliſchen Zeitung, the Times, vom 29. Januar 1841, gegebenen genauen Beſchreibung der wegen Brandſtiftung und Mord erfolgten Hinrichtung zweier Auſtraliſcher Wilden. Daſelbſt nämlich heißt es: „Der jüngere von ihnen gieng ſeinem Schickſal mit verſtocktem und entſchloſſenem Sinn, welcher, wie ſich zeigte, auf Rache gerichtet war, entgegen: denn aus dem einzigen verſtändlichen Ausdruck, deſſen er ſich bediente, gieng hervor, daß er wieder auferſtehn würde als «ein weißer Kerl», und dies verlieh ihm die Entſchloſſenheit." Auch in einem Buche von Ungewitter, „Der Welttheil Auſtralien", 1853, wird erzählt, daß die Papuas in Neuholland die Weißen [578] für ihre eigenen, auf die Welt zurückgekehrten Anverwandten hielten. — Dieſem Allen zufolge ſtellt der Glaube an Metempſychoſe ſich dar als die natürliche Ueberzeugung des Menſchen, ſobald er, unbefangen, irgend nachdenkt. Er wäre demnach wirklich Das, was Kant fälſchlich von ſeinen drei vorgeblichen Ideen der Vernunft behauptet, nämlich ein der menſchlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philoſophem; und wo

er ſich nicht findet, wäre er durch poſitive, anderweitige Religionslehren erſt verdrängt. Auch habe ich bemerkt, daß er Jedem, der zum erſten Mal davon hört, ſogleich einleuchtet. Man ſehe nur, wie ernſtlich ſogar Leſſing ihm das Wort redet in den letzten ſieben Paragraphen ſeiner „Erziehung des Menſchengeſchlechts". Auch Lichtenberg ſagt, in ſeiner Selbſtcharakteriſtik: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, daß ich geſtorben war, ehe ich geboren wurde." Sogar der ſo übermäßig empiriſche Hume ſagt in ſeiner ſkeptiſchen Abhandlung über die Unſterblichkeit, p. 23: The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to*). Was dieſem, über das ganze Menſchengeſchlecht verbreiteten und den Weiſen, wie dem Volke einleuchtenden Glauben entgegenſteht, iſt das Judenthum, nebſt den aus dieſem entſproſſenen zwei Religionen, ſofern ſie eine Schöpfung des Menſchen aus Nichts lehren, an welche er dann den Glauben an eine endloſe Fortdauer a parte post zu knüpfen die harte Aufgabe hat. Ihnen freilich iſt es, mit Feuer und Schwerdt, gelungen, aus Europa und einem Theile Aſiens jenen tröſtlichen Urglauben der Menſchheit zu verdrängen: es ſteht noch dahin auf wie lange. Wie ſchwer es jedoch gehalten hat, bezeugt die älteſte Kirchengeſchichte: die meiſten Ketzer, z. B. Simoniſten, [579] Baſilidianer, Valentinianer, Marcioniten, Gnoſtiker und Manichäer waren eben jenem Urglauben zugethan. Die Juden ſelbſt ſind zum Theil hineingerathen, wie Tertullian und Juſtinus (in ſeinen Dialogen) berichten. Im Talmud wird erzählt, daß Abel's Seele in den Leib des Seth und dann in den des Moſes gewandert ſei. Sogar die Bibelſtelle, Matth. 16, 13—14, erhält einen ver-

*) „Die Metempſychoſe iſt daher das einzige Syſtem dieſer Art, auf welches die Philoſophie hören kann." — Dieſe poſthume Abhandlung findet ſich in den Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, Basil 1799, sold by James Decker. Durch dieſen Baſeler Nachdruck nämlich ſind jene beiden Werke eines der größten Denker und Schriftſteller Englands vom Untergange gerettet worden, nachdem ſie in ihrem Vaterlande, in Folge der daſelbſt herrſchenden ſtupiden und überaus verächtlichen Bigotterie, durch den Einfluß einer mächtigen und frechen Pfaffenſchaft unterdrückt worden waren, zur bleibenden Schande Englands. Es ſind ganz leidenſchaftsloſe, kalt vernünftige Unterſuchungen der beiden genannten Gegenſtände.

nünftigen Sinn nur dann, wann man ſie als unter der Vorausſetzung des Dogmas der Metempſychoſe geſprochen verſteht. Lukas freilich, der ſie (9, 18—20) auch hat, fügt hinzu ὁτι προφητης τις των αρχαιων ανεστη, ſchiebt alſo den Juden die Vorausſetzung unter, daß ſo ein alter Prophet noch mit Haut und Haar wieder auferſtehn könne, welches, da ſie doch wiſſen, daß er ſchon 6 bis 700 Jahr im Grabe liegt, folglich längſt zerſtoben iſt, eine handgreifliche Abſurdität wäre. Im Chriſtenthum iſt übrigens an die Stelle der Seelenwanderung und der Abbüßung aller in einem frühern Leben begangenen Sünden durch dieſelbe die Lehre von der Erbſünde getreten, d. h. von der Buße für die Sünde eines andern Individuums. Beide nämlich identificiren, und zwar mit moraliſcher Tendenz, den vorhandenen Menſchen mit einem früher dageweſenen: die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbſünde mittelbar. —

Der Tod iſt die große Zurechtweiſung, welche der Wille zum Leben, und näher der dieſem weſentliche Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält; und er kann aufgefaßt werden als eine Strafe für unſer Daſeyn†). Er iſt die ſchmerzliche Löſung des Knotens, den die Zeugung mit Wolluſt geſchürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltſame Zerſtörung des Grundirrthums unſers Weſens: die große Enttäuſchung. Wir ſind im Grunde etwas, das nicht ſeyn ſollte: darum hören wir auf zu ſeyn. — Der Egoismus beſteht eigentlich darin, daß der Menſch alle Realität auf ſeine eigene Perſon beſchränkt, indem er in dieſer allein zu exiſtiren wähnt, nicht in den andern. Der Tod belehrt ihn eines Beſſern, indem er dieſe Perſon aufhebt, ſo daß das Weſen des Menſchen, welches ſein Wille iſt, fortan nur in andern Individuen leben wird, ſein Intellekt aber, als welcher ſelbſt nur der Erſcheinung, d. i. der Welt als Vorſtellung, angehörte und bloß die Form der Außenwelt war, eben auch im Vorſtellungſeyn, d. h. im objektiven Seyn der Dinge als ſolchem, alſo ebenfalls nur im Daſeyn der bisherigen Außenwelt, fortbeſteht. Sein ganzes Ich lebt alſo von jetzt an nur in Dem, was er bisher als Nicht-Ich angeſehn hatte: denn der Unterſchied zwiſchen Aeußerem und [580]

†) Der Tod ſagt: Du biſt das Produkt eines Aktes, der nicht hätte ſeyn ſollen: darum mußt du, ihn auszulöſchen, ſterben.

Innerem hört auf. Wir erinnern uns hier, daß der beſſere Menſch der iſt, welcher zwiſchen ſich und den Andern den wenigſten Unterſchied macht, ſie nicht als abſolut Nicht-Ich betrachtet, während dem Schlechten dieſer Unterſchied groß, ja abſolut iſt; — wie ich dies in der Preisſchrift über das Fundament der Moral ausgeführt habe. Dieſem Unterſchiede gemäß fällt, dem Obigen zufolge, der Grad aus, in welchem der Tod als die Vernichtung des Menſchen angeſehn werden kann. — Gehn wir aber davon aus, daß der Unterſchied von Außer mir und In mir, als ein räumlicher, nur in der Erſcheinung, nicht im Dinge an ſich gegründet, alſo kein abſolut realer iſt; ſo werden wir in dem Verlieren der eigenen Individualität nur den Verluſt einer Erſcheinung ſehn, alſo nur ſcheinbaren Verluſt. So viel Realität jener Unterſchied auch im empiriſchen Bewußtſeyn hat; ſo ſind doch, vom metaphyſiſchen Standpunkt aus, die Sätze: „Ich gehe unter, aber die Welt dauert fort", und „Die Welt geht unter, aber ich dauere fort", im Grunde nicht eigentlich verſchieden.

Ueber dies Alles nun aber iſt der Tod die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu ſeyn: wohl Dem, der ſie benutzt. Während des Lebens iſt der Wille des Menſchen ohne Freiheit: auf der Baſis ſeines unveränderlichen Charakters geht ſein Handeln, an der Kette der Motive, mit Nothwendigkeit vor ſich. Nun trägt aber Jeder in ſeiner Erinnerung gar Vieles, das er gethan, und worüber er nicht mit ſich ſelbſt zufrieden iſt. Lebte er nun immerfort; ſo würde er, vermöge der Unveränderlichkeit des Charakters, auch immerfort auf die ſelbe Weiſe handeln. Demnach muß er aufhören zu ſeyn was er iſt, um aus dem Keim ſeines Weſens als ein neues und anderes hervorgehn zu können. Daher löſt der Tod jene Bande: der Wille wird wieder frei: denn im Esse, nicht im Operari liegt die Freiheit: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, iſt ein ſehr berühmter Ausſpruch des Veda, den alle [581] Vedantiker häufig wiederholen*). Das Sterben iſt der Augenblick jener Befreiung von der Einſeitigkeit einer Individualität,

*) Sancara, s. de theologumenis Vedanticorum, ed. F. H. H. Windischmann, p. 37. — Oupnekhat, Vol. I, p. 387, et p. 78. — Colebrooke's Miscellaneous essays, Vol. I, p. 363.

welche nicht den innerſten Kern unſers Weſens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung deſſelben zu denken iſt: die wahre, urſprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in dieſem Augenblick, welcher, im angegebenen Sinn, als eine restitutio in integrum betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhigung auf dem Geſichte der meiſten Todten ſcheint daher zu ſtammen. Ruhig und ſanft iſt, in der Regel, der Tod jedes guten Menſchen: aber willig ſterben, gern ſterben, freudig ſterben, iſt das Vorrecht des Reſignirten, Deſſen, der den Willen zum Leben aufgiebt und verneint. Denn nur er will wirklich und nicht bloß ſcheinbar ſterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer ſeiner Perſon. Das Daſeyn, welches wir kennen, giebt er willig auf: was ihm ſtatt deſſen wird, iſt in unſern Augen nichts; weil unſer Daſeyn, auf jenes bezogen, nichts iſt. Der Buddhaiſtiſche Glaube nennt jenes Nirwana, d. h. Erloſchen*).

*) Die Etymologie des Wortes Nirwana wird verſchieden angegeben. Nach Colebrooke (Transact. of the Roy. Asiat. soc., Vol. I, p. 566) kommt es von Wa, wehen, wie der Wind, mit vorgeſetzter Negation Nir, bedeutet alſo Windſtille, aber als Adjektiv „erloſchen". — Auch Obry, du Nirvana Indien, ſagt p. 3: Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre extinction, telle que celle d'un feu. — Nach dem Asiatic Journal, Vol. 24, p. 735, heißt es eigentlich Nerawana, von nera, ohne, und wana, Leben, und die Bedeutung wäre annihilatio. — Im Eastern Monachism, by Spence Hardy, wird, S. 295, Nirwana abgeleitet von Wana, ſündliche Wünſche, mit der Negation nir. — J. J. Schmidt, in ſeiner Ueberſetzung der Geſchichte der Oſtmongolen, S. 307, ſagt, das Sanskritwort Nirwana werde im Mongoliſchen überſetzt durch eine Phraſe, welche bedeutet: „vom Jammer abgeſchieden", — „dem Jammer entwichen". — Nach des ſelben Gelehrten Vorleſungen in der Petersburger Akademie iſt Nirwana das Gegentheil von Sanſara, welches die Welt der ſteten Wiedergeburten, des Gelüſtes und Verlangens, der Sinnentäuſchung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens iſt. — In der Burmeſiſchen Sprache wird das Wort Nirwana, nach Analogie der übrigen Sanskritworte, umgeſtaltet in Nieban und wird überſetzt durch „vollſtändige Verſchwindung". Siehe Sangermano's Description of the Burmese empire, transl. by Tandy, Rome 1833, § 27. In der erſten Auflage von 1819 ſchrieb auch ich Nieban, weil wir damals den Buddhaismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen kannten.

Kapitel 42.

Leben der Gattung.

Im vorhergehenden Kapitel wurde in Erinnerung gebracht, [582]
daß die (Platoniſchen) Ideen der verſchiedenen Stufen der Weſen,
welche die adäquate Objektivation des Willens zum Leben ſind,
in der an die Form der Zeit gebundenen Erkenntniß des In-
dividuums ſich als die Gattungen, d. h. als die durch das
Band der Zeugung verbundenen, ſucceſſiven und gleichartigen
Individuen darſtellen, und daß daher die Gattung die in der
Zeit auseinandergezogene Idee (εἶδος, species) iſt. Demzufolge
liegt das Weſen an ſich jedes Lebenden zunächſt in ſeiner Gat-
tung: dieſe hat jedoch ihr Daſeyn wieder nur in den Individuen.
Obgleich nun der Wille nur im Individuo zum Selbſtbewußtſeyn
gelangt, ſich alſo unmittelbar nur als das Individuum erkennt;
ſo tritt das in der Tiefe liegende Bewußtſeyn, daß eigentlich die
Gattung es iſt, in der ſein Weſen ſich objektivirt, doch darin
hervor, daß dem Individuo die Angelegenheiten der Gattung als
ſolcher, alſo die Geſchlechtsverhältniſſe, die Zeugung und Ernäh-
rung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener ſind, als alles
Andere. Daher alſo bei den Thieren die Brunſt (von deren
Vehemenz man eine vortreffliche Schilderung findet in Burdachs
Phyſiologie, Bd. 1, §§ 247, 257), und beim Menſchen die
ſorgfältige und kapriziöſe Auswahl des andern Individuums zur
Befriedigung des Geſchlechtstriebes, welche ſich bis zur leiden-
ſchaftlichen Liebe ſteigern kann, deren näherer Unterſuchung ich
ein eigenes Kapitel widmen werde: eben daher endlich die über-
ſchwängliche Liebe der Eltern zu ihrer Brut.

In den Ergänzungen zum zweiten Buch wurde der Wille
der Wurzel, der Intellekt der Krone des Baumes verglichen: ſo
iſt es innerlich, oder pſychologiſch. Aeußerlich aber, oder phyſio-
logiſch, ſind die Genitalien die Wurzel, der Kopf die Krone.
Das Ernährende ſind zwar nicht die Genitalien, ſondern die
Zotten der Gedärme: dennoch ſind nicht dieſe, ſondern jene die
Wurzel: weil durch ſie das Individuum mit der Gattung zu-
ſammenhängt, in welcher es wurzelt. Denn es iſt phyſiſch ein
Erzeugniß der Gattung, metaphyſiſch ein mehr oder minder un-

[583] vollkommenes Bild der Idee, welche, in der Form der Zeit, ſich
als Gattung darſtellt. In Uebereinſtimmung mit dem hier aus-
geſprochenen Verhältniß iſt die größte Vitalität, wie auch die
Dekrepität, des Gehirns und der Genitalien gleichzeitig und
ſteht in Verbindung. Der Geſchlechtstrieb iſt anzuſehn als der
innere Zug des Baumes (der Gattung), auf welchem das Leben
des Individuums ſproßt, wie ein Blatt, das vom Baume genährt
wird und ihn zu nähren beiträgt: daher iſt jener Trieb ſo ſtark
und aus der Tiefe unſerer Natur. Ein Individuum kaſtriren,
heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es ſproßt, ab-
ſchneiden und ſo geſondert verdorren laſſen: daher die Degrada-
tion ſeiner Geiſtes- und Leibeskräfte. — Daß auf den Dienſt
der Gattung, d. i. die Befruchtung, bei jedem thieriſchen Indi-
viduo, augenblickliche Erſchöpfung und Abſpannung aller Kräfte,
bei den meiſten Inſekten ſogar baldiger Tod erfolgt, weshalb
Celſus ſagte seminis emissio est partis animae jactura; daß
beim Menſchen das Erlöſchen der Zeugungskraft anzeigt, das
Individuum gehe nunmehr dem Tode entgegen; daß übertrie-
bener Gebrauch jener Kraft in jedem Alter das Leben verkürzt,
Enthaltſamkeit hingegen alle Kräfte, beſonders aber die Muskel-
kraft, erhöht, weshalb ſie zur Vorbereitung der Griechiſchen
Athleten gehörte; daß die ſelbe Enthaltſamkeit das Leben des In-
ſekts ſogar bis zum folgenden Frühling verlängert; — alles
Dieſes deutet darauf hin, daß das Leben des Individuums im
Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und daß alle Lebens-
kraft gleichſam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft iſt.
Dieſes aber iſt daraus zu erklären, daß das metaphyſiſche Sub-
ſtrat des Lebens ſich unmittelbar in der Gattung und erſt mittelſt
dieſer im Individuo offenbart. Demgemäß wird in Indien der
Lingam mit der Joni als das Symbol der Gattung und ihrer
Unſterblichkeit verehrt und, als das Gegengewicht des Todes, ge-
rade der dieſem vorſtehenden Gottheit, dem Schiwa, als Attribut
beigegeben.

Aber ohne Mythos und Symbol bezeugt die Heftigkeit des
Geſchlechtstriebes, der rege Eifer und der tiefe Ernſt, mit welchem
jedes Thier, und eben ſo der Menſch, die Angelegenheiten deſſelben
betreibt, daß durch die ihm dienende Funktion das Thier Dem
[584] angehört, worin eigentlich und hauptſächlich ſein wahres Weſen

liegt, nämlich der Gattung; während alle andern Funktionen und Organe unmittelbar nur dem Individuo dienen, deſſen Daſeyn im Grunde nur ein ſekundäres iſt. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Koncentration des ganzen thieriſchen Weſens iſt, drückt ferner ſich das Bewußtſeyn aus, daß das Individuum nicht fortdauere und daher Alles an die Erhaltung der Gattung zu ſetzen habe, als in welcher ſein wahres Daſeyn liegt.

Vergegenwärtigen wir, zur Erläuterung des Geſagten, uns jetzt ein Thier in ſeiner Brunſt und im Akte der Zeugung. Wir ſehn einen an ihm ſonſt nie gekannten Ernſt und Eifer. Was geht dabei in ihm vor? — Weiß es, daß es ſterben muß und daß durch ſein gegenwärtiges Geſchäft ein neues, jedoch ihm völlig ähnliches Individuum entſtehn wird, um an ſeine Stelle zu treten? — Von dem Allen weiß es nicht, da es nicht denkt. Aber es ſorgt für die Fortdauer ſeiner Gattung in der Zeit, ſo eifrig, als ob es jenes Alles wüßte. Denn es iſt ſich bewußt, daß es leben und daſeyn will, und den höchſten Grad dieſes Wollens drückt es aus durch den Akt der Zeugung: dies iſt Alles, was dabei in ſeinem Bewußtſeyn vorgeht. Auch iſt dies völlig hinreichend zum Beſtande der Weſen; eben weil der Wille das Radikale iſt, die Erkenntniß das Adventitium. Dieſerhalb eben braucht der Wille nicht durchweg von der Erkenntniß geleitet zu werden; ſondern ſobald er in ſeiner Urſprünglichkeit ſich entſchieden hat, wird ſchon von ſelbſt dieſes Wollen ſich in der Welt der Vorſtellung objektiviren. Wenn nun ſolchermaaßen jene beſtimmte Thiergeſtalt, die wir uns gedacht haben, es iſt, die das Leben und Daſeyn will; ſo will ſie nicht Leben und Daſeyn überhaupt, ſondern ſie will es in eben dieſer Geſtalt. Darum iſt es der Anblick ſeiner Geſtalt im Weibchen ſeiner Art, der den Willen des Thieres zur Zeugung anreizt. Dieſes ſein Wollen, angeſchaut von außen und unter der Form der Zeit, ſtellt ſich dar als ſolche Thiergeſtalt eine endloſe Zeit hindurch erhalten durch die immer wiederholte Erſetzung eines Individuums durch ein anderes, alſo durch das Wechſelſpiel des Todes und der Zeugung, welche, ſo betrachtet, nur noch als der Pulsſchlag jener durch alle Zeit beharrenden Geſtalt (ιδεα, ειδος, species) erſcheinen. Man kann ſie der Attraktions- und Repulſionskraft, durch deren Antagonismus die Materie beſteht, vergleichen. — Das [585]

hier am Thiere Nachgewieſene gilt auch vom Menſchen: denn wenn gleich bei dieſem der Zeugungsakt von der vollſtändigen Erkenntniß ſeiner Endurſache begleitet iſt; ſo iſt er doch nicht von ihr geleitet, ſondern geht unmittelbar aus dem Willen zum Leben hervor, als deſſen Koncentration. Er iſt ſonach den inſtinktiven Handlungen beizuzählen. Denn ſo wenig bei der Zeugung das Thier durch die Erkenntniß des Zweckes geleitet iſt, ſo wenig iſt es dieſes bei den Kunſttrieben: auch in dieſen äußert ſich der Wille, in der Hauptſache, ohne die Vermittelung der Erkenntniß, als welcher, hier wie dort, nur das Detail anheimgeſtellt iſt. Die Zeugung iſt gewiſſermaaßen der bewunderungswürdigſte der Kunſttriebe und ſein Werk das erſtaunlichſte.

Aus dieſen Betrachtungen erklärt es ſich, warum die Begierde des Geſchlechts einen von jeder andern ſehr verſchiedenen Charakter trägt: ſie iſt nicht nur die ſtärkeſte, ſondern ſogar ſpecifiſch von mächtigerer Art als alle andern. Sie wird überall ſtillſchweigend vorausgeſetzt, als nothwendig und unausbleiblich, und iſt nicht, wie andere Wünſche, Sache des Geſchmacks und der Laune. Denn ſie iſt der Wunſch, welcher ſelbſt das Weſen des Menſchen ausmacht. Im Konflikt mit ihr iſt kein Motiv ſo ſtark, daß es des Sieges gewiß wäre. Sie iſt ſo ſehr die Hauptſache, daß für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine andern Genüſſe entſchädigen: auch übernimmt Thier und Menſch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf. Ein gar naiver Ausdruck dieſer natürlichen Sinnesart iſt die bekannte Ueberſchrift der mit dem Phallus verzierten Thüre der fornix zu Pompeji: Heic habitat felicitas: dieſe war für den Hineingehenden naiv, für den Herauskommenden ironiſch, und an ſich ſelbſt humoriſtiſch. — Mit Ernſt und Würde hingegen iſt die überſchwängliche Macht des Zeugungstriebes ausgedrückt in der Inſchrift, welche (nach Theo von Smyrna, de musica, c, 47) Oſiris auf einer Säule, die er den ewigen Göttern ſetzte, angebracht hatte: „Dem Geiſte, dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, der Nacht, dem Tage, und dem Vater alles Deſſen, was iſt und was ſeyn wird, dem Eros"; — ebenfalls in der ſchönen Apoſtrophe, mit welcher Lukretius ſein Werk eröffnet:

[586] Aeneadum genetrix, hominum divômque voluptas,
Alma Venus etc.

Dem Allen entspricht die wichtige Rolle, welche das Geschlechtsverhältniß in der Menschenwelt spielt, als wo es eigentlich der unsichtbare Mittelpunkt alles Thuns und Treibens ist und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es ist die Ursache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernstes und das Ziel des Scherzes, die unerschöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüssel zu allen Anspielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgesprochenen Anträge und aller verstohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der stündliche Gedanke des Unkeuschen und die gegen seinen Willen stets wiederkehrende Träumerei des Keuschen, der allezeit bereite Stoff zum Scherz, eben nur weil ihm der tiefste Ernst zum Grunde liegt. Das aber ist das Pikante und der Spaaß der Welt, daß die Hauptangelegenheit aller Menschen heimlich betrieben und ostensibel möglichst ignorirt wird. In der That aber sieht man dieselbe jeden Augenblick sich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt, aus eigener Machtvollkommenheit, auf den angestammten Thron setzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anstalten lachen, die man getroffen hat, sie zu bändigen, einzukerkern, wenigstens einzuschränken und wo möglich ganz verdeckt zu halten, oder doch so zu bemeistern, daß sie nur als eine ganz untergeordnete Nebenangelegenheit des Lebens zum Vorschein komme. — Dies Alles aber stimmt damit überein, daß der Geschlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Konzentration alles Wollens ist; daher eben ich im Texte die Genitalien den Brennpunkt des Willens genannt habe. Ja, man kann sagen, der Mensch sei konkreter Geschlechtstrieb; da seine Entstehung ein Kopulationsakt und der Wunsch seiner Wünsche ein Kopulationsakt ist, und dieser Trieb allein seine ganze Erscheinung perpetuirt und zusammenhält. Der Wille zum Leben äußert sich zwar zunächst als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch ist dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger seyn muß, als das Leben der Gattung, an Dauer, Ausdehnung und Werth, das des Individuums übertrifft. Daher ist der Geschlechtstrieb die vollkommenste Aeußerung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus: und hiemit ist sowohl das Entstehn der [587]

Individuen aus ihm, als sein Primat über alle andern Wünsche des natürlichen Menschen in vollkommener Uebereinstimmung.

Hieher gehört noch eine physiologische Bemerkung, welche auf meine im zweiten Buche dargelegte Grundlehre Licht zurückwirft. Wie nämlich der Geschlechtstrieb die heftigste der Begierden, der Wunsch der Wünsche, die Koncentration alles unsers Wollens ist, und demnach die dem individuellen, mithin auf ein bestimmtes Individuum gerichteten Wunsche eines Jeden genau entsprechende Befriedigung desselben der Gipfel und die Krone seines Glückes, nämlich das letzte Ziel seiner natürlichen Bestrebungen ist, mit deren Erreichung ihm Alles erreicht und mit deren Verfehlung ihm Alles verfehlt scheint; — so finden wir, als physiologisches Korrelat hievon, im objektivirten Willen, also im menschlichen Organismus, das Sperma als die Sekretion der Sekretionen, die Quintessenz aller Säfte, das letzte Resultat aller organischen Funktionen, und haben hieran einen abermaligen Beleg dazu, daß der Leib nur die Objektität des Willens, d. h. der Wille selbst unter der Form der Vorstellung ist.

An die Erzeugung knüpft sich die Erhaltung der Brut und an den Geschlechtstrieb die Elternliebe; in welchen also sich das Gattungsleben fortsetzt. Demgemäß hat die Liebe des Thieres zu seiner Brut, gleich dem Geschlechtstriebe, eine Stärke, welche die der bloß auf das eigene Individuum gerichteten Bestrebungen weit übertrifft. Dies zeigt sich darin, daß selbst die sanftesten Thiere bereit sind, für ihre Brut auch den ungleichsten Kampf, auf Tod und Leben, zu übernehmen und, bei fast allen Thiergattungen, die Mutter für die Beschützung der Jungen jeder Gefahr, ja in manchen Fällen sogar dem gewissen Tode entgegengeht. Beim Menschen wird diese instinktive Elternliebe durch die Vernunft, d. h. die Ueberlegung, geleitet und vermittelt, bisweilen aber auch gehemmt, welches, bei schlechten Charakteren, bis zur völligen Verleugnung derselben gehn kann: daher können wir ihre Wirkungen am reinsten bei den Thieren beobachten. An sich selbst ist sie jedoch im Menschen nicht weniger stark: auch hier sehn wir sie, in einzelnen Fällen, die Selbstliebe gänzlich [588] überwinden und sogar bis zur Aufopferung des eigenen Lebens gehn. So z. B. berichten noch soeben die Zeitungen aus Frankreich, daß zu Chahars, im Departement du Lot, ein Vater

sich das Leben genommen hat, damit sein Sohn, den das Loos zum Kriegsdienst getroffen hatte, der älteste einer Witwe und als solcher davon befreit seyn sollte. (Galignani's Messenger vom 22. Juni 1843). Bei den Thieren jedoch, da sie keiner Ueberlegung fähig sind, zeigt die instinktive Mutterliebe (das Männchen ist sich seiner Vaterschaft meistens nicht bewußt) sich unvermittelt und unverfälscht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. Im Grunde ist sie der Ausdruck des Bewußtseyns im Thiere, daß sein wahres Wesen unmittelbarer in der Gattung, als im Individuo liegt, daher es nöthigenfalls sein Leben opfert, damit, in den Jungen, die Gattung erhalten werde. Also wird hier, wie auch im Geschlechtstriebe, der Wille zum Leben gewissermaaßen transscendent, indem sein Bewußtseyn sich über das Individuum, welchem es inhärirt, hinaus, auf die Gattung erstreckt. Um diese zweite Aeußerung des Gattungslebens nicht bloß abstrakt auszusprechen, sondern sie dem Leser in ihrer Größe und Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, will ich von der überschwänglichen Stärke der instinktiven Mutterliebe einige Beispiele anführen.

Die Seeotter, wenn verfolgt, ergreift ihr Junges und taucht damit unter: wann sie, um zu athmen, wieder auftaucht, deckt sie dasselbe mit ihrem Leibe und empfängt, während es sich rettet, die Pfeile des Jägers. — Einen jungen Wallfisch erlegt man bloß, um die Mutter herbeizulocken, welche zu ihm eilt und ihn selten verläßt, so lange er noch lebt, wenn sie auch von mehreren Harpunen getroffen wird. (Scoresby's Tagebuch einer Reise auf den Wallfischfang; aus dem Englischen von Kries, S. 196.) — An der Drei-Königs-Insel, bei Neuseeland, leben kolossale Phoken, See-Elephanten genannt (Phoca proboscidea). In geordneter Schaar um die Insel schwimmend nähren sie sich von Fischen, haben jedoch unter dem Wasser gewisse, uns unbekannte, grausame Feinde, von denen sie oft schwer verwundet werden: daher verlangt ihr gemeinsames Schwimmen eine eigene Taktik. Die Weibchen werfen auf dem Ufer: während sie dann säugen, welches sieben bis acht Wochen dauert, schließen alle Männchen einen Kreis um sie, um zu verhindern, daß sie nicht, vom Hunger [589] getrieben, in die See gehn, und wenn dies versucht wird, wehren sie es durch Beißen. So hungern sie alle mit einander sieben

bis acht Wochen hindurch und werden sämmtlich sehr mager, bloß damit die Jungen nicht in See gehn, bevor sie im Stande sind, wohl zu schwimmen und die gehörige Taktik, welche ihnen dann durch Stoßen und Beißen beigebracht wird, zu beobachten. (Freycinet, Voy. aux terres australes, 1826.) Hier zeigt sich auch, wie die Elternliebe, gleich jeder starken Bestrebung des Willens (siehe Kap. 19, 6), die Intelligenz steigert. — Wilde Enten, Grasmücken und viele andere Vögel fliegen, wann der Jäger sich dem Neste nähert, mit lautem Geschrei ihm vor die Füße und flattern hin und her, als wären ihre Flügel gelähmt, um die Aufmerksamkeit von der Brut ab auf sich zu lenken. — Die Lerche sucht den Hund von ihrem Neste abzulocken, indem sie sich selbst preisgiebt. Eben so locken weibliche Hirsche und Rehe an, sie selbst zu jagen, damit ihre Jungen nicht angegriffen werden. — Schwalben sind in brennende Häuser geflogen, um ihre Jungen zu retten, oder mit ihnen unterzugehn. In Delfft ließ sich, bei einer heftigen Feuersbrunst, ein Storch im Neste verbrennen, um seine zarten Jungen, die noch nicht fliegen konnten, nicht zu verlassen. (Hadr. Junius, Descriptio Hollandiae.) Auerhahn und Waldschnepfe lassen sich brütend auf dem Neste fangen. Muscicapa tyrannus vertheidigt ihr Nest mit besonderm Muthe und setzt sich selbst gegen Adler zur Wehr. — Eine Ameise hat man queer durchgeschnitten, und sah die vordere Hälfte noch ihre Puppen in Sicherheit bringen. — Eine Hündin, der man die Jungen aus dem Leibe geschnitten hatte, kroch sterbend zu ihnen hin, liebkoste sie und fieng erst dann heftig zu winseln an, als man sie ihr nahm. (Burdach, Physiologie als Erfahrungswissenschaft, Bd. 2 und 3.)

---

[590]

Kapitel 43.

Erblichkeit der Eigenschaften.

Daß, bei der Zeugung, die von den Eltern zusammengebrachten Keime nicht nur die Eigenthümlichkeiten der Gattung, sondern auch die der Individuen fortpflanzen, lehrt, hinsichtlich der leib-

lichen (objektiven, äußern) Eigenschaften, die alltäglichste Erfahrung, auch ist es von jeher anerkannt worden:

Naturae sequitur semina quisque suae.
Catull.

Ob dies nun ebenfalls von den geistigen (subjektiven, innern) Eigenschaften gelte, so daß auch diese sich von den Eltern auf die Kinder vererbten, ist eine schon öfter aufgeworfene und fast allgemein bejahte Frage. Schwieriger aber ist das Problem, ob sich hiebei sondern lasse, was dem Vater und was der Mutter angehört, welches also das geistige Erbtheil sei, das wir von jedem der Eltern überkommen. Beleuchten wir nun dieses Problem mit unserer Grunderkenntniß, daß der Wille das Wesen an sich, der Kern, das Radikale im Menschen; der Intellekt hingegen das Sekundäre, das Adventitium, das Accidenz jener Substanz sei; so werden wir, vor Befragung der Erfahrung, es wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß, bei der Zeugung, der Vater, als sexus potior und zeugendes Princip, die Basis, das Radikale des neuen Lebens, also den Willen verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und bloß empfangendes Princip, das Sekundäre, den Intellekt; daß also der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz, vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter. Diese Annahme nun findet wirklich ihre Bestätigung in der Erfahrung; nur daß diese hier nicht durch ein physikalisches Experiment auf dem Tisch entschieden werden kann, sondern theils aus vieljähriger, sorgfältiger und feiner Beobachtung und theils aus der Geschichte hervorgeht.

Die eigene Erfahrung hat den Vorzug völliger Gewißheit und größter Specialität, wodurch der Nachtheil, der ihr daraus erwächst, daß ihre Sphäre beschränkt und ihre Beispiele nicht allbekannt sind, überwogen wird. An sie zunächst weise ich daher einen Jeden. Zuvörderst betrachte er sich selbst, gestehe sich seine [591] Neigungen und Leidenschaften, seine Charakterfehler und Schwächen, seine Laster, wie auch seine Vorzüge und Tugenden, wenn er deren hat, ein: dann aber denke er zurück an seinen Vater, und es wird nicht fehlen, daß er jene sämmtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde. Hingegen wird er die Mutter oft von einem ganz verschiedenen Charakter finden, und eine moralische

Uebereinstimmung mit dieser wird höchst selten, nämlich nur durch den besondern Zufall der Gleichheit des Charakters beider Eltern, Statt finden. Er stelle diese Prüfung an z. B. in Hinsicht auf Jähzornigkeit, oder Geduld, Geiz, oder Verschwendung, Neigung zur Wollust, oder zur Völlerei, oder zum Spiel, Hartherzigkeit, oder Güte, Redlichkeit, oder Falschheit, Stolz, oder Leutsäligkeit, Muth, oder Feigheit, Friedfertigkeit, oder Zanksucht, Versöhnlichkeit, oder Groll u. s. f. Danach stelle er die selbe Untersuchung an, an allen Denen, deren Charakter und deren Eltern ihm genau bekannt geworden sind. Wenn er aufmerksam, mit richtigem Urtheil und aufrichtig verfährt, wird die Bestätigung unsers Satzes nicht ausbleiben. So z. B. wird er den, manchen Menschen eigenen, speciellen Hang zum Lügen in zwei Brüdern gleichmäßig vorhanden finden; weil sie ihn vom Vater geerbt haben: dieserhalb ist auch die Komödie „Der Lügner und sein Sohn" psychologisch richtig. — Inzwischen sind hier zwei unvermeidliche Beschränkungen zu berücksichtigen, welche nur offenbare Ungerechtigkeit als Ausflüchte deuten könnte. Nämlich erstlich: pater semper incertus. Nur eine entschiedene körperliche Aehnlichkeit mit dem Vater beseitigt diese Beschränkung; hingegen ist eine oberflächliche hiezu nicht hinreichend: denn es giebt eine Nachwirkung früherer Befruchtung, vermöge welcher bisweilen die Kinder zweiter Ehe noch eine leichte Aehnlichkeit mit dem ersten Gatten haben, und die im Ehebruch erzeugten mit dem legitimen Vater. Noch deutlicher ist solche Nachwirkung bei Thieren beobachtet worden. Die zweite Beschränkung ist, daß im Sohn zwar der moralische Charakter des Vaters auftritt, jedoch unter der Modifikation, die er durch einen andern, oft sehr verschiedenen Intellekt (dem Erbtheil von der Mutter) erhalten hat, wodurch eine Korrektion der Beobachtung nöthig wird. Diese Modifikation kann, nach Maaßgabe jenes Unterschiedes, bedeutend oder gering seyn, jedoch nie [592] so groß, daß nicht auch unter ihr die Grundzüge des väterlichen Charakters noch immer kenntlich genug aufträten; etwan wie ein Mensch, der sich durch eine ganz fremdartige Kleidung, Perücke und Bart entstellt hätte. Ist z. B., vermöge des Erbtheils von der Mutter, ein Mensch mit überwiegender Vernunft, also der Fähigkeit zum Nachdenken, zur Ueberlegung, ausgestattet; so werden durch diese seine vom Vater ererbten Leidenschaften theils

gezügelt, theils versteckt werden und demnach nur zu methodischer und planmäßiger, oder heimlicher Aeußerung gelangen, woraus dann eine von der des Vaters, welcher etwan nur einen ganz beschränkten Kopf hatte, sehr verschiedene Erscheinung hervorgehn wird: und eben so kann der umgekehrte Fall eintreten. — Die Neigungen und Leidenschaften der Mutter hingegen finden sich in den Kindern durchaus nicht wieder, oft sogar ihr Gegentheil.

Die historischen Beispiele haben vor denen des Privatlebens den Vorzug, allgemein bekannt zu seyn; wogegen sie freilich durch die Unsicherheit und häufige Verfälschung aller Ueberlieferung, zudem auch dadurch beeinträchtigt werden, daß sie in der Regel nur das öffentliche, nicht das Privatleben und demnach nur die Staatshandlungen, nicht die feineren Aeußerungen des Charakters enthalten. Inzwischen will ich die in Rede stehende Wahrheit durch einige historische Beispiele belegen, zu denen Die, welche aus der Geschichte ein Hauptstudium gemacht haben, ohne Zweifel noch eine viel größere Anzahl eben so treffender werden hinzufügen können.

Bekanntlich brachte P. Decius Mus, mit heroischem Edelmuth, sein Leben dem Vaterlande zum Opfer, indem er, sich und die Feinde feierlich den unterirdischen Göttern weihend, mit verhülltem Haupte, in das Heer der Lateiner sprengte. Ungefähr vierzig Jahre später that sein Sohn, gleiches Namens, genau das Selbe, im Kriege gegen die Gallier (Liv., VIII, 6; X, 28). Also ein rechter Beleg zu dem Horazischen: fortes creantur fortibus et bonis; — dessen Kehrseite Shakespeare liefert:

Cowards father cowards, and base things sire base*).
Cymb., IV, 2.

Die ältere Römische Geschichte führt uns ganze Familien vor, [593]
deren Glieder, in zahlreicher Succession, sich durch hingebende Vaterlandsliebe und Tapferkeit auszeichnen: so die gens Fabia und die gens Fabricia. — Wiederum Alexander der Große war herrsch- und eroberungssüchtig, wie sein Vater Philipp. — Sehr beachtenswerth ist der Stammbaum des Nero, welchen Suetonius (c. 4 et 5), in moralischer Absicht, der Schilderung dieses Ungeheuers voransetzt. Es ist die gens Claudia, die er

*) Memmen zeugen Memmen, und Niederträchtiges Niederträchtiges.

beschreibt, welche sechs Jahrhunderte hindurch in Rom geblüht und lauter thätige, aber übermüthige und grausame Männer hervorgebracht hat. Ihr ist Tiberius, Caligula und endlich Nero entsprossen. Schon in seinem Großvater und noch stärker im Vater zeigen sich alle die entsetzlichen Eigenschaften, welche ihre völlige Entwickelung erst im Nero erhalten konnten, theils weil sein hoher Standplatz ihnen freiern Spielraum gestattete, theils weil er noch dazu die unvernünftige Mänade Agrippina zur Mutter hatte, welche ihm keinen Intellekt verleihen konnte, seine Leidenschaften zu zügeln. Ganz in unserm Sinn erzählt daher Suetonius, daß bei seiner Geburt praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse. — Hingegen war Kimon der Sohn des Miltiades, und Hannibal des Hamilkars, und die Scipionen bilden eine ganze Familie von Helden und edlen Vertheidigern des Vaterlandes. — Aber des Papstes Alexanders VI. Sohn war sein scheußliches Ebenbild Cäsar Borgia. Der Sohn des berüchtigten Herzogs von Alba ist ein eben so grausamer und böser Mensch gewesen, wie sein Vater. — Der tückische, ungerechte, zumal durch die grausame Folterung und Hinrichtung der Tempelherren bekannte Philipp IV. von Frankreich hatte zur Tochter Isabella, Gemahlin Eduards II. von England, welche gegen diesen feindlich auftrat, ihn gefangen nahm und, nachdem er die Abdankungsakte unterschrieben hatte, ihn im Gefängniß, da der Versuch ihn durch Mißhandlungen zu tödten erfolglos blieb, auf eine Weise umbringen ließ, die zu schauderhaft ist, als daß ich sie wiedererzählen möchte. — Der blutdürstige Tyrann und defensor fidei Heinrich VIII. von England hatte zur Tochter [594] erster Ehe die durch Bigotterie und Grausamkeit gleich ausgezeichnete Königin Maria, welche durch ihre zahlreichen Ketzerverbrennungen sich die Bezeichnung bloody Mary erworben hat. Seine Tochter zweiter Ehe, Elisabeth, hatte von ihrer Mutter, Anna Bullen, einen ausgezeichneten Verstand überkommen, welcher die Bigotterie nicht zuließ und den väterlichen Charakter in ihr zügelte, jedoch nicht aufhob; so daß er immer noch gelegentlich durchschimmerte und in dem grausamen Verfahren gegen die Maria von Schottland deutlich hervortrat. —

Van Geuns*) erzählt, nach Markus Donatus, von einem Schottischen Mädchen, deren Vater, als sie erst ein Jahr alt gewesen, als Straßenräuber und Menschenfresser verbrannt worden war: obwohl sie unter ganz andern Leuten aufwuchs, entwickelte sich, bei zunehmendem Alter, in ihr die selbe Gier nach Menschenfleisch, und bei deren Befriedigung ertappt, wurde sie lebendig begraben. — Im „Freimüthigen", vom 13. Juli 1821, lesen wir die Nachricht, daß im Departement de l'Aube die Polizei ein Mädchen verfolgt habe, weil sie zwei Kinder, die sie ins Findelhaus bringen sollte, gemordet hatte, um das wenige, den Kindern beigelegte Geld zu behalten. Endlich fand die Polizei das Mädchen, auf dem Wege nach Paris, bei Nomilly ersäuft, und als ihr Mörder ergab sich ihr eigener Vater. — Endlich seien hier noch ein Paar Fälle aus der neueren Zeit erwähnt, welche demgemäß nur die Zeitungen zu Gewährsmännern haben. Im Oktober 1836 wurde in Ungarn ein Graf Belecznai zum Tode verurtheilt, weil er einen Beamten gemordet und seine eigenen Verwandten schwer verwundet hatte: sein älterer Bruder war früher als Vatermörder hingerichtet worden und sein Vater ebenfalls ein Mörder gewesen. (Frankfurter Postzeitung, den 26. Okt. 1836.) Ein Jahr später hat der jüngste Bruder jenes Grafen auf eben der Straße, wo dieser den Beamten ermordet hatte, auf den Fiskalagenten seiner Güter ein Pistol abgeschossen, jedoch ihn verfehlt. (Frankfurter Journal, den 16. Sept. 1837.) In der Frankfurter Postzeitung vom 19. Nov. 1857 meldet ein Schreiben aus Paris die Verurtheilung eines sehr gefährlichen Straßenräubers Lemaire und seiner Gesellen zum Tode, und fügt hinzu: [595] „Der verbrecherische Hang erscheint als erblich in seiner und seiner Genossen Familie, indem mehrere ihres Geschlechts auf dem Schafott gestorben sind." — Daß schon den Griechen ähnliche Fälle bekannt waren, geht hervor aus einer Stelle in den Gesetzen des Plato. (Stob. Flor., Vol. 2, p. 213.) — Die Annalen der Kriminalistik werden gewiß manche ähnliche Stammbäume aufzuweisen haben. — Vorzüglich erblich ist der Hang zum Selbstmord.

*) Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice. Harderov. 1789. § 9.

Sehn wir nun aber andererseits den vortrefflichen Mark Aurel den schlechten Kommodus zum Sohne haben; so macht uns Dies nicht irre; da wir wissen, daß die Diva Faustina eine uxor infamis war. Im Gegentheil, wir merken uns diesen Fall, um bei analogen einen analogen Grund zu vermuthen: z. B. daß Domitian der vollständige Bruder des Titus gewesen sei, glaube ich nimmermehr, sondern daß auch Vespasian ein betrogener Ehemann gewesen. —

Was nun den zweiten Theil des aufgestellten Grundsatzes, also die Erblichkeit des Intellekts von der Mutter, betrifft; so genießt dieser einer viel allgemeineren Anerkennung als der erste, als welchem an sich selbst das liberum arbitrium indifferentiae, seiner gesonderten Auffassung aber die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele entgegensteht. Schon der alte und populäre Ausdruck „Mutterwitz" bezeugt die frühe Anerkennung dieser zweiten Wahrheit, welche auf der an kleinen, wie an großen intellektuellen Vorzügen gemachten Erfahrung beruht, daß sie die Begabung Derjenigen sind, deren Mütter sich verhältnißmäßig durch ihre Intelligenz auszeichneten. Daß hingegen die intellektuellen Eigenschaften des Vaters nicht auf den Sohn übergehn, beweisen sowohl die Väter als die Söhne der durch die eminentesten Fähigkeiten ausgezeichneten Männer, indem sie, in der Regel, ganz gewöhnliche Köpfe und ohne eine Spur der väterlichen Geistesgaben sind. Wenn nun aber gegen diese vielfach bestätigte Erfahrung ein Mal eine vereinzelte Ausnahme auftritt, wie z. B. Pitt und sein Vater Lord Chatham eine darbieten; so sind wir befugt, ja genöthigt, sie dem Zufall zuzuschreiben, obgleich derselbe, wegen der ungemeinen Seltenheit großer Talente, gewiß zu den außerordentlichsten gehört. Hier gilt jedoch die Regel: es ist unwahrscheinlich, daß das Unwahrscheinliche nie geschehe. Zudem sind große Staatsmänner (wie schon Kap. 22 [596] erwähnt) es eben so sehr durch Eigenschaften ihres Charakters, also durch das väterliche Erbtheil, wie durch die Vorzüge ihres Kopfes. Hingegen von Künstlern, Dichtern und Philosophen, deren Leistungen allein es sind, die man dem eigentlichen Genie zuschreibt, ist mir kein jenem analoger Fall bekannt. Zwar war Raphaels Vater ein Maler aber kein großer; Mozarts Vater, wie auch sein Sohn, waren Musiker, jedoch nicht große.

Wohl aber müssen wir es bewundern, daß das Schicksal, welches jenen beiden größten Männern ihrer Fächer nur eine sehr kurze Lebensdauer bestimmt hatte, gleichsam zur Kompensation, dafür sorgte, daß sie, ohne den bei andern Genies meistens eintretenden Zeitverlust in der Jugend zu erleiden, schon von Kindheit auf, durch väterliches Beispiel und Unterweisung, die nöthige Anleitung in der Kunst, zu welcher sie ausschließlich bestimmt waren, erhielten, indem es sie schon in ihrer Werkstätte geboren werden ließ. Diese geheime und räthselhafte Macht, welche das individuelle Leben zu lenken scheint, ist mir der Gegenstand besonderer Betrachtungen gewesen, welche ich in dem Aufsatze „Ueber die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen" (Parerga, Bd. 1) mitgetheilt habe. — Noch ist hier zu bemerken, daß es gewisse wissenschaftliche Beschäftigungen giebt, welche zwar gute, angeborene Fähigkeiten voraussetzen, jedoch nicht die eigentlich seltenen und überschwänglichen, während eifriges Bestreben, Fleiß, Geduld, frühzeitige und gute Unterweisung, anhaltendes Studium und vielfache Uebung die Haupterfordernisse sind. Hieraus, und nicht aus der Erblichkeit des Intellekts vom Vater, ist es erklärlich, daß, da überall gern der Sohn den vom Vater gebahnten Weg betritt und fast alle Gewerbe in gewissen Familien erblich sind, auch in einigen Wissenschaften, welche vor Allem Fleiß und Beharrlichkeit erfordern, einzelne Familien eine Succession von verdienten Männern aufzuweisen haben: dahin gehören die Scaliger, die Bernoullis, die Cassinis, die Herschel.

Für die wirkliche Erblichkeit des Intellekts von der Mutter würde die Zahl der Belege viel größer seyn, als sie vorliegt, wenn nicht der Charakter und die Bestimmung des weiblichen Geschlechts es mit sich brächte, daß die Frauen von ihren Geistesfähigkeiten selten öffentliche Proben ablegen, daher solche nicht geschichtlich werden und zur Kunde der Nachwelt gelangen. Ueberdies können, wegen der durchweg schwächeren Beschaffenheit des [597] weiblichen Geschlechts, diese Fähigkeiten selbst nie bei ihnen den Grad erreichen, bis zu welchem sie, unter günstigen Umständen, nachmals im Sohne gehn: in Hinsicht auf sie selbst aber haben wir ihre Leistungen in eben diesem Verhältniß höher anzuschlagen. Demgemäß nun bieten sich mir vor der Hand nur folgende Beispiele als Belege unserer Wahrheit dar. Joseph II. war Sohn

der Maria Theresia. — Cardanus sagt, im dritten Kapitel De vita propria: mater mea fuit memoria et ingenio pollens. — J. J. Rousseau sagt, im ersten Buche der Confessions: la beauté de ma mère, son esprit, ses talents, — elle en avait de trop brillans pour son état u. s. w., und bringt dann ein allerliebstes Couplet von ihr bei. — D'Alembert war der uneheliche Sohn der Claudine v. Tencin, einer Frau von überlegenem Geiste und Verfasserin mehrerer Romane und ähnlicher Schriften, welche zu ihrer Zeit großen Beifall fanden und auch noch genießbar seyn sollen. (Siehe ihre Biographie in den „Blättern für litterarische Unterhaltung", März 1845, Nr. 71—73.) — Daß Büffons Mutter eine ausgezeichnete Frau gewesen ist, bezeugt folgende Stelle aus dem Voyage à Montbar, par Hérault de Séchelles, welche Flourens beibringt, in seiner Histoire des travaux de Buffon, S. 288: Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaissances étendues, et une tête très bien organisée. Daß er die moralischen Eigenschaften mitnennt, ist ein Irrthum, den entweder der Berichterstatter begeht, oder der darauf beruht, daß seine Mutter zufällig den selben Charakter hatte, wie er und sein Vater. Das Gegentheil hievon bieten uns unzählige Fälle dar, wo Mutter und Sohn den entgegengesetzten Charakter haben: daher konnten, im Orest und Hamlet, die größten Dramatiker Mutter und Sohn in feindlichem Widerstreit darstellen, wobei der Sohn als moralischer Stellvertreter und Rächer des Vaters auftritt. Hingegen würde der umgekehrte Fall, daß der Sohn als moralischer Stellvertreter und Rächer der Mutter gegen [598] seinen Vater aufträte, empörend und zugleich fast lächerlich seyn. Dies beruht darauf, daß zwischen Vater und Sohn wirkliche Identität des Wesens, welches der Wille ist, besteht, zwischen Mutter und Sohn aber bloße Identität des Intellekts, und selbst diese noch bedingter Weise. Zwischen Mutter und Sohn kann der größte moralische Gegensatz bestehn, zwischen Vater und Sohn nur ein intellektueller. Auch von diesem Gesichtspunkt aus

soll man die Nothwendigkeit des Salischen Gesetzes erkennen: das Weib kann den Stamm nicht fortführen. — Hume, in seiner kurzen Selbstbiographie, sagt: Our mother was a woman of singular merit*). — Ueber Kants Mutter heißt es in der neuesten Biographie von F. W. Schubert: „Nach dem eigenen Urtheil ihres Sohnes war sie eine Frau von großem natürlichen Verstande. Für die damalige Zeit, bei der so seltenen Gelegenheit zur Ausbildung der Mädchen, war sie vorzugsweise gut unterrichtet und sorgte auch späterhin durch sich selbst für ihre weitere Ausbildung fort. — — Auf Spaziergängen machte sie ihren Sohn auf allerlei Erscheinungen der Natur aufmerksam und versuchte sie durch die Macht Gottes zu erklären." — Welche ungemein verständige, geistreiche und überlegene Frau Goethes Mutter gewesen, ist jetzt allbekannt. Wie viel ist nicht in der Litteratur von ihr geredet worden! von seinem Vater aber gar nicht: er selbst schildert ihn als einen Mann von untergeordneten Fähigkeiten. — Schillers Mutter war für Poesie empfänglich und machte selbst Verse, von denen ein Bruchstück zu finden ist in seiner Biographie von Schwab. — Bürger, dieses ächte Dichtergenie, dem vielleicht die erste Stelle nach Goethen unter den Deutschen Dichtern gebührt, da, gegen seine Balladen gehalten, die Schillerschen kalt und gemacht erscheinen, hat über seine Eltern einen für uns bedeutsamen Bericht erstattet, welchen sein Freund und Arzt Althof, in seiner 1798 erschienenen Biographie, mit diesen Worten wiedergiebt: „Bürgers Vater war zwar mit mancherlei Kenntnissen, nach der damaligen Studierart, versehn, und dabei ein guter, ehrlicher Mann: aber er liebte eine ruhige Bequemlichkeit und seine Pfeife Tabak so sehr, daß er, wie mein Freund zu sagen pflegte, immer erst einen Anlauf nehmen mußte, wenn er ein Mal ein Viertelstündchen auf den Unterricht seines [599] Sohnes verwenden sollte. Seine Gattin war eine Frau von den außerordentlichsten Geistesanlagen, die aber so wenig angebaut waren, daß sie kaum leserlich schreiben gelernt hatte. Bürger meinte, seine Mutter würde, bei gehöriger Kultur, die Berühmteste ihres Geschlechts geworden seyn; ob er gleich mehrmals eine starke Mißbilligung verschiedener Züge ihres moralischen Charakters äußerte. Indessen glaubte er, von seiner Mutter einige Anlagen des Geistes, von seinem Vater aber eine Uebereinstimmung mit dessen moralischem Charakter geerbt zu haben." — Walter Scotts Mutter war eine Dichterin und stand mit den schönen Geistern ihrer Zeit in Verbindung, wie uns der Nekrolog W. Scotts im Englischen Globe, vom 24. Sept. 1832, berichtet. Daß Gedichte von ihr 1789 im Druck erschienen sind, finde ich in einem „Mutterwitz" überschriebenen Aufsatz, in den von Brockhaus herausgegebenen „Blättern für litterarische Unterhaltung", vom 4. Okt. 1841, welcher eine lange Liste geistreicher Mütter berühmter Männer liefert, aus der ich nur zwei entnehmen will: „Bako's Mutter war eine ausgezeichnete Sprachkennerin, schrieb und übersetzte mehrere Werke und bewies in jedem Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Geschmack. — Boerhave's Mutter zeichnete sich durch medicinische Kenntnisse aus." — Andererseits hat uns für die Erblichkeit der Geistesschwäche von den Müttern einen starken Beleg Haller aufbewahrt, indem er anführt: E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse semina, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint. (Elementa physiol., lib. XXIX, § 8.) — Auch nach Esquirol vererbt der Wahnsinn sich häufiger von der Mutter, als vom Vater. Wenn er jedoch von diesem sich vererbt, schreibe ich es den Gemüthsanlagen zu, deren Wirkung ihn veranlaßt.

Aus unserm Grundsatz scheint zu folgen, daß Söhne derselben Mutter gleiche Geisteskräfte haben und, wenn Einer hochbegabt wäre, auch der andere es seyn müßte. Mitunter ist es so: Beispiele sind die Carracci, Joseph und Michael Haydn, Bernhard und Andreas Romberg, Georg und Friedrich Cuvier: [600] ich würde auch hinzusetzen, die Gebrüder Schlegel; wenn nicht der jüngere, Friedrich, durch den in seinem letzten Lebensviertel, im Verein mit Adam Müller getriebenen, schimpflichen Obskurantismus, sich der Ehre, neben seinem vortrefflichen, untadelhaften und so höchst ausgezeichneten Bruder, August Wilhelm, genannt zu werden, unwürdig gemacht hätte. Denn Obskurantismus ist eine Sünde, vielleicht nicht gegen den heiligen, doch gegen

*) Unsere Mutter war eine Frau von ausgezeichneten Vorzügen.

den menschlichen Geist, die man daher nie verzeihen, sondern Dem, der sich ihrer schuldig gemacht, Dies, unversöhnlich, stets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen soll, so lange er lebt, ja, noch nach dem Tode. — Aber eben so oft trifft die obige Folgerung nicht zu; wie denn z. B. Kants Bruder ein ganz gewöhnlicher Mann war. Um dies zu erklären, erinnere ich an das im 31. Kapitel über die physiologischen Bedingungen des Genies Gesagte. Nicht nur ein außerordentlich entwickeltes, durchaus zweckmäßig gebildetes Gehirn (der Antheil der Mutter) ist erfordert, sondern auch ein sehr energischer Herzschlag, es zu animiren, d. h. subjektiv ein leidenschaftlicher Wille, ein lebhaftes Temperament: dies ist das Erbtheil vom Vater. Allein eben Dieses steht nur in dessen kräftigsten Jahren auf seiner Höhe, und noch schneller altert die Mutter. Demgemäß werden die hochbegabten Söhne, in der Regel, die ältesten, bei voller Kraft beider Eltern gezeugten seyn: so war auch Kants Bruder elf Jahre jünger als er. Sogar von zwei ausgezeichneten Brüdern wird, in der Regel, der ältere der vorzüglichere seyn. Aber nicht nur das Alter, sondern jede vorübergehende Ebbe der Lebenskraft, oder sonstige Gesundheitsstörung, in den Eltern, zur Zeit der Zeugung, vermag den Antheil des Einen oder des Andern zu verkümmern und die eben daher so überaus seltene Erscheinung eines eminenten Talents zu hintertreiben. — Beiläufig gesagt, ist das Wegfallen aller soeben berührten Unterschiede bei Zwillingen die Ursache der Quasi-Identität ihres Wesens.

Wenn einzelne Fälle sich finden sollten, wo ein hochbegabter Sohn keine geistig ausgezeichnete Mutter gehabt hätte; so ließe Dies sich daraus erklären, daß diese Mutter selbst einen phlegmatischen Vater gehabt hätte, weshalb ihr ungewöhnlich entwickeltes Gehirn nicht durch die entsprechende Energie des Blutumlaufs gehörig excitirt gewesen wäre; — ein Erforderniß, [601] welches ich oben, Kapitel 31, erörtert habe. Nichtsdestoweniger hätte ihr höchst vollkommenes Nerven- und Cerebralsystem sich auf den Sohn vererbt, bei welchem nun aber ein lebhafter und leidenschaftlicher Vater, von energischem Herzschlag, hinzugekommen wäre, wodurch dann erst hier die andere somatische Bedingung großer Geisteskraft eingetreten sei. Vielleicht ist dies Byron's Fall gewesen; da wir die geistigen Vorzüge seiner Mutter

nirgends erwähnt finden. — Die selbe Erklärung ist auch auf den Fall anzuwenden, daß die durch Geistesgaben ausgezeichnete Mutter eines genialen Sohnes selbst keine geistreiche Mutter gehabt hätte; indem der Vater dieser ein Phlegmatikus gewesen.

Das Disharmonische, Ungleiche, Schwankende im Charakter der meisten Menschen möchte vielleicht daraus abzuleiten seyn, daß das Individuum keinen einfachen Ursprung hat, sondern den Willen vom Vater, den Intellekt von der Mutter überkommt. Je heterogener, unangemessener zu einander beide Eltern waren, desto größer wird jene Disharmonie, jener innere Zwiespalt seyn. Während Einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug bloß in einer gewissen Harmonie und Einheit des ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, daß sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben; welches vermuthen läßt, daß ihre Eltern eine besondere Angemessenheit und Uebereinstimmung zu einander hatten.

Das Physiologische der dargelegten Theorie betreffend, will ich nur anführen, daß Burdach, welcher irrig annimmt, die selbe psychische Eigenschaft könne bald vom Vater, bald von der Mutter vererbt werden, dennoch (Physiologie als Erfahrungswissenschaft, Bd. 1, § 306) hinzusetzt: „Im Ganzen genommen, hat das Männliche mehr Einfluß auf Bestimmung des irritabeln Lebens, das Weibliche hingegen mehr auf die Sensibilität.“ — Auch gehört hieher was Linné sagt, im Systema naturae, Tom. I, p. 8: Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium medullare novi animalis, suique simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura Cor adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit [602] primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio viva, licet non sua ante proprium cor paternum.

Wenn wir nun die hier gewonnene Ueberzeugung von der

Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellekts von der Mutter in Verbindung setzen mit unserer frühern Betrachtung des weiten Abstandes, den die Natur, in moralischer, wie in intellektueller Hinsicht, zwischen Mensch und Mensch gesetzt hat, wie auch mit unserer Erkenntniß der völligen Unveränderlichkeit sowohl des Charakters, als der Geistesfähigkeiten; so werden wir zu der Ansicht hingeleitet, daß eine wirkliche und gründliche Veredelung des Menschengeschlechts, nicht sowohl von außen als von innen, also nicht sowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen seyn möchte. Schon Plato hat so etwas im Sinne gehabt, als er, im fünften Buche seiner Republik, den wunderlichen Plan zur Vermehrung und Veredelung seiner Kriegerkaste darlegte. Könnte man alle Schurken kastriren und alle dummen Gänse ins Kloster stecken, den Leuten von edelem Charakter ein ganzes Harem beigeben, und allen Mädchen von Geist und Verstand Männer, und zwar ganze Männer, verschaffen; so würde bald eine Generation erstehn, die ein mehr als Perikleisches Zeitalter darstellte. — Ohne jedoch auf solche Utopische Pläne einzugehn, ließe sich in Erwägung nehmen, daß wenn, wie es, irre ich mich nicht, bei einigen alten Völkern wirklich gewesen ist, nach der Todesstrafe die Kastration als die schwerste Strafe bestände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlassen seyn würden; um so gewisser, als bekanntlich die meisten Verbrechen schon in dem Alter zwischen zwanzig und dreißig Jahren begangen werden†). Imgleichen ließe sich überlegen, ob es nicht, in Betracht der Folgen, ersprießlicher seyn würde, die bei gewissen Gelegenheiten auszutheilenden öffentlichen Aussteuern nicht, wie jetzt üblich, den angeblich tugendhaftesten, sondern den verständigsten und geistreichsten Mädchen zuzuerkennen; zumal da

†) Lichtenberg sagt in seinen vermischten Schriften (Göttingen 1801, Bd. 2, pag. 447): „In England ward vorgeschlagen, die Diebe zu kastriren. Der Vorschlag ist nicht übel: die Strafe ist sehr hart, sie macht die Leute verächtlich, und doch noch zu Geschäften fähig; und wenn Stehlen erblich ist, so erbt es nicht fort. Auch legt der Muth sich, und da der Geschlechtstrieb so häufig zu Diebereyen verleitet, so fällt auch diese Veranlassung weg. Muthwillig bloß ist die Bemerkung, daß die Weiber ihre Männer desto eifriger vom Stehlen abhalten würden; denn so wie die Sachen jetzt stehn, riskiren sie ja sie ganz zu verlieren."

[603] über die Tugend das Urtheil gar schwierig ist: denn nur Gott, sagt man, sieht die Herzen; die Gelegenheiten, einen edlen Charakter an den Tag zu legen, sind selten und dem Zufall anheimgestellt; zudem hat die Tugend manches Mädchens eine kräftige Stütze an der Häßlichkeit desselben: hingegen über den Verstand können Die, welche selbst damit begabt sind, nach einiger Prüfung, mit vieler Sicherheit urtheilen. — Eine andere praktische Anwendung ist folgende. In vielen Ländern, auch im südlichen Deutschland, herrscht die schlimme Sitte, daß Weiber Lasten, und oft sehr beträchtliche, auf dem Kopfe tragen. Dies muß nachtheilig auf das Gehirn wirken; wodurch dasselbe, beim weiblichen Geschlechte im Volke, sich allmälig deteriorirt, und da von ihm das männliche das seinige empfängt, das ganze Volk immer dümmer wird; welches bei vielen gar nicht nöthig ist. Durch Abstellung dieser Sitte würde man demnach das Quantum der Intelligenz im Ganzen des Volkes vermehren; welches zuverlässig die größte Vermehrung des Nationalreichthums wäre.

Wenn wir aber jetzt, dergleichen praktische Anwendungen Andern überlassend, auf unsern eigenthümlichen, also den ethisch-metaphysischen Standpunkt zurückkehren; so wird sich uns, indem wir den Inhalt des 41. Kapitels mit dem des gegenwärtigen verbinden, folgendes Ergebniß darstellen, welches, bei aller seiner Transscendenz, doch eine unmittelbare, empirische Stütze hat. — Es ist der selbe Charakter, also der selbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. Allein in jedem derselben ist ihm ein anderer Intellekt, also ein anderer Grad und eine andere Weise der Erkenntniß beigegeben. Dadurch nun stellt sich ihm, in jedem derselben, das Leben von einer andern Seite und in einem verschiedenen Lichte dar: er erhält eine neue Grundansicht davon, eine neue Belehrung. Zwar kann, da der Intellekt mit dem Individuo erlischt, jener Wille nicht die Einsicht des einen Lebenslaufes durch die des andern unmittelbar ergänzen. Allein in Folge jeder neuen Grundansicht des Lebens, wie nur eine erneuete Persönlichkeit sie ihm verleihen kann, erhält sein Wollen selbst eine andere Richtung, erfährt also eine Modifikation dadurch, und was die Hauptsache ist, er hat, auf dieselbe, von Neuem das Leben zu bejahen, oder zu verneinen. Solchermaaßen

wird die, aus der Nothwendigkeit zweier Geſchlechter zur Zeu- [604]
gung entſpringende Naturanſtalt der immer wechſelnden Verbin-
dung eines Willens mit einem Intellekt zur Baſis einer Heils-
ordnung. Denn vermöge derſelben kehrt das Leben dem Willen
(deſſen Abbild und Spiegel es iſt) unaufhörlich neue Seiten zu,
dreht ſich gleichſam ohne Unterlaß vor ſeinem Blicke herum,
läßt andere und immer andere Anſchauungsweiſen ſich an ihm
verſuchen, damit er, auf jede derſelben, ſich zur Bejahung oder
Verneinung entſcheide, welche Beide ihm beſtändig offen ſtehn;
nur daß, wenn Ein Mal die Verneinung ergriffen wird, das
ganze Phänomen für ihn, mit dem Tode, aufhört. Weil nun
hienach dem ſelben Willen gerade die beſtändige Erneuerung und
völlige Veränderung des Intellekts, als eine neue Weltanſicht
verleihend, den Weg des Heils offen hält, der Intellekt aber von
der Mutter kommt; ſo möchte hier der tiefe Grund liegen, aus
welchem alle Völker (mit ſehr wenigen, ja ſchwankenden Aus-
nahmen) die Geſchwiſterehe verabſcheuen und verbieten, ja ſogar
eine Geſchlechtsliebe zwiſchen Geſchwiſtern gar nicht entſteht, es
ſei denn in höchſt ſeltenen, auf einer naturwidrigen Perverſität
der Triebe, wo nicht auf der Unächtheit des Einen von ihnen,
beruhenden Ausnahmen. Denn aus einer Geſchwiſterehe könnte
nichts Anderes hervorgehn, als ſtets nur der ſelbe Wille mit
dem ſelben Intellekt, wie beide ſchon vereint in beiden Eltern
exiſtiren, alſo die hoffnungsloſe Wiederholung der ſchon vor-
handenen Erſcheinung.

Wenn wir aber nun, im Einzelnen und in der Nähe, die
unglaublich große und doch ſo augenfällige Verſchiedenheit der
Charaktere ins Auge faſſen, den Einen ſo gut und menſchen-
freundlich, den Andern ſo boshaft, ja, grauſam vorfinden, wieder
Einen gerecht, redlich und aufrichtig, einen Andern voller Falſch,
als einen Schleicher, Betrüger, Verräther, inkorrigibeln Schurken
erblicken; da eröffnet ſich uns ein Abgrund der Betrachtung,
indem wir, über den Urſprung einer ſolchen Verſchiedenheit nach-
ſinnend, vergeblich brüten. Hindu und Buddhaiſten löſen das
Problem dadurch, daß ſie ſagen: „Es iſt die Folge der Thaten
des vorhergegangenen Lebenslaufes“. Dieſe Löſung iſt zwar die
älteſte, auch die faßlichſte und von den Weiſeſten der Menſchheit
ausgegangen: ſie ſchiebt jedoch nur die Frage weiter zurück. Eine

[605] befriedigendere wird dennoch ſchwerlich gefunden werden. Vom
Standpunkt meiner ganzen Lehre aus bleibt mir zu ſagen übrig,
daß hier, wo der Wille als Ding an ſich zur Sprache kommt,
der Satz vom Grunde, als bloße Form der Erſcheinung, keine
Anwendung mehr findet, mit ihm aber alles Warum und Woher
wegfällt. Die abſolute Freiheit beſteht eben darin, daß Etwas
dem Satz vom Grunde, als dem Princip aller Nothwendigkeit,
gar nicht unterworfen iſt: eine ſolche kommt daher nur dem Dinge
an ſich zu, dieſes aber iſt gerade der Wille. Er iſt demnach in
ſeiner Erſcheinung, mithin im Operari, der Nothwendigkeit unter-
worfen: im Esse aber, wo er ſich als Ding an ſich entſchieden
hat, iſt er *frei*. Sobald wir daher, wie hier geſchieht, an dieſes
kommen, hört alle Erklärung mittelſt Gründen und Folgen auf,
und uns bleibt nichts übrig, als zu ſagen: hier äußert ſich die
wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, ſofern er das
Ding an ſich iſt, welches aber eben als ſolches grundlos iſt, d. h.
kein Warum kennt. Eben dadurch aber hört für uns hier alles
Verſtändniß auf; weil all unſer Verſtehn auf dem Satz vom
Grunde beruht, indem es in der bloßen Anwendung deſſelben
beſteht.

Kapitel 44.

Metaphyſik der Geſchlechtsliebe.

Ihr Weiſen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's erſinnt und wißt,
Wie, wo und wann ſich Alles paart?
Warum ſich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weiſen, ſagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir ſo geſchah?

Bürger.

Dieſes Kapitel iſt das letzte von vieren, deren mannigfaltige,
gegenſeitige Beziehungen zu einander, vermöge welcher ſie ge-
wiſſermaaßen ein untergeordnetes Ganzes bilden, der aufmerkſame

Leſer erkennen wird, ohne daß ich nöthig hätte, durch Berufungen [606]
und Zurückweiſungen meinen Vortrag zu unterbrechen.

Die Dichter iſt man gewohnt hauptſächlich mit der Schilderung der Geſchlechtsliebe beſchäftigt zu ſehn. Dieſe iſt in der Regel das Hauptthema aller dramatiſchen Werke, der tragiſchen, wie der komiſchen, der romantiſchen, wie der klaſſiſchen, der Indiſchen, wie der Europäiſchen: nicht weniger iſt ſie der Stoff des bei Weitem größten Theils der lyriſchen Poeſie, und ebenfalls der epiſchen; zumal wenn wir dieſer die hohen Stöße von Romanen beizählen wollen, welche, in allen civiliſirten Ländern Europas, jedes Jahr ſo regelmäßig wie die Früchte des Bodens erzeugt, ſchon ſeit Jahrhunderten. Alle dieſe Werke ſind, ihrem Hauptinhalte nach, nichts Anderes, als vielſeitige, kurze oder ausführliche Beſchreibungen der in Rede ſtehenden Leidenſchaft. Auch haben die gelungenſten Schilderungen derſelben, wie z. B. Romeo und Julie, die neue Heloiſe, der Werther, unſterblichen Ruhm erlangt. Wenn dennoch Rochefoucauld meint, es ſei mit der leidenſchaftlichen Liebe wie mit den Geſpenſtern, Alle redeten davon, aber Keiner hätte ſie geſehn; und ebenfalls Lichtenberg in ſeinem Aufſatze „Ueber die Macht der Liebe" die Wirklichkeit und Naturgemäßheit jener Leidenſchaft beſtreitet und ableugnet; ſo iſt dies ein großer Irrthum. Denn es iſt unmöglich, daß ein der menſchlichen Natur Fremdes und ihr Widerſprechendes, alſo eine bloß aus der Luft gegriffene Fratze, zu allen Zeiten vom Dichtergenie unermüdlich dargeſtellt und von der Menſchheit mit unveränderter Theilnahme aufgenommen werden könne; da ohne Wahrheit kein Kunſtſchönes ſeyn kann:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.
Boil.

Allerdings aber beſtätigt es auch die Erfahrung, wenn gleich nicht die alltägliche, daß Das, was in der Regel nur als eine lebhafte, jedoch noch bezwingbare Neigung vorkommt, unter gewiſſen Umſtänden anwachſen kann zu einer Leidenſchaft, die an Heftigkeit jede andere übertrifft, und dann alle Rückſichten beſeitigt, alle Hinderniſſe mit unglaublicher Kraft und Ausdauer überwindet, ſo daß für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn ſolche ſchlechterdings verſagt bleibt, in den Kauf gegeben wird. Die Werther und Jacopo Ortis exiſtiren nicht bloß im

[607] Romane; ſondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigſtens ein halbes Dutzend aufzuweiſen: sed ignotis perierunt mortibus illi: denn ihre Leiden finden keinen andern Chroniſten, als den Schreiber amtlicher Protokolle, oder den Berichterſtatter der Zeitungen. Doch werden die Leſer der polizeigerichtlichen Aufnahmen in Engliſchen und Franzöſiſchen Tagesblättern die Richtigkeit meiner Angabe bezeugen. Noch größer aber iſt die Zahl Derer, welche die ſelbe Leidenſchaft ins Irrenhaus bringt. Endlich hat jedes Jahr auch einen und den andern Fall von gemeinſchaftlichem Selbſtmord eines liebenden, aber durch äußere Umſtände verhinderten Paares aufzuweiſen; wobei mir inzwiſchen unerklärlich bleibt, wie Die, welche, gegenſeitiger Liebe gewiß, im Genuſſe dieſer die höchſte Säligkeit zu finden erwarten, nicht lieber durch die äußerſten Schritte ſich allen Verhältniſſen entziehn und jedes Ungemach erdulden, als daß ſie mit dem Leben ein Glück aufgeben, über welches hinaus ihnen kein größeres denkbar iſt. — Was aber die niedern Grade und die bloßen Anflüge jener Leidenſchaft anlangt, ſo hat Jeder ſie täglich vor Augen und, ſo lange er nicht alt iſt, meiſtens auch im Herzen.

Alſo kann man, nach dem hier in Erinnerung Gebrachten, weder an der Realität, noch an der Wichtigkeit der Sache zweifeln, und ſollte daher, ſtatt ſich zu wundern, daß auch ein Philoſoph dieſes beſtändige Thema aller Dichter ein Mal zu dem ſeinigen macht, ſich darüber wundern, daß eine Sache, welche im Menſchenleben durchweg eine ſo bedeutende Rolle ſpielt, von den Philoſophen bisher ſo gut wie gar nicht in Betrachtung genommen iſt und als ein unbearbeiteter Stoff vorliegt. Wer ſich noch am meiſten damit abgegeben hat, iſt Plato, beſonders im „Gaſtmahl" und im „Phädrus": was er jedoch darüber vorbringt, hält ſich im Gebiete der Mythen, Fabeln und Scherze, betrifft auch größtentheils nur die Griechiſche Knabenliebe. Das Wenige, was Rouſſeau im Discours sur l'inégalité (p. 96, ed. Bip.) über unſer Thema ſagt, iſt falſch und ungenügend. Kants Erörterung des Gegenſtandes, im dritten Abſchnitt der Abhandlung „Ueber das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (S. 435 fg. der Roſenkranziſchen Ausgabe), iſt ſehr oberflächlich und ohne Sachkenntniß, daher zum Theil auch unrichtig. Endlich Platners Behandlung der Sache in ſeiner Anthropologie, §§ 1347 fg.,

wird Jeder platt und ſeicht finden. Hingegen verdient Spinoza's Definition, wegen ihrer überſchwänglichen Naivetät, zur Aufheiterung, angeführt zu werden: Amor est titillatio, concomitante idea causae externae (Eth., IV, prop. 44, dem.). Vorgänger habe ich demnach weder zu benutzen, noch zu widerlegen: die Sache hat ſich mir objektiv aufgedrungen und iſt von ſelbſt in den Zuſammenhang meiner Weltbetrachtung getreten. — Den wenigſten Beifall habe ich übrigens von Denen zu hoffen, welche gerade ſelbſt von dieſer Leidenſchaft beherrſcht ſind, und demnach in den ſublimſten und ätheriſcheſten Bildern ihre überſchwänglichen Gefühle auszudrücken ſuchen: ihnen wird meine Anſicht zu phyſiſch, zu materiell erſcheinen; ſo metaphyſiſch, ja transſcendent, ſie auch im Grunde iſt. Mögen ſie vorläufig erwägen, daß der Gegenſtand, welcher ſie heute zu Madrigalen und Sonetten begeiſtert, wenn er 18 Jahre früher geboren wäre, ihnen kaum einen Blick abgewonnen hätte. [608]

Denn alle Verliebtheit, wie ätheriſch ſie ſich auch geberden mag, wurzelt allein im Geſchlechtstriebe, ja, iſt durchaus nur ein näher beſtimmter, ſpecialiſirter, wohl gar im ſtrengſten Sinn individualiſirter Geſchlechtstrieb. Wenn man nun, dieſes feſt haltend, die wichtige Rolle betrachtet, welche die Geſchlechtsliebe in allen ihren Abſtufungen und Nüancen, nicht bloß in Schauſpielen und Romanen, ſondern auch in der wirklichen Welt ſpielt, wo ſie, nächſt der Liebe zum Leben, ſich als die ſtärkſte und thätigſte aller Triebfedern erweiſt, die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngern Theiles der Menſchheit fortwährend in Anſpruch nimmt, das letzte Ziel faſt jedes menſchlichen Beſtrebens iſt, auf die wichtigſten Angelegenheiten nachtheiligen Einfluß erlangt, die ernſthafteſten Beſchäftigungen zu jeder Stunde unterbricht, bisweilen ſelbſt die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung ſetzt, ſich nicht ſcheut, zwiſchen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forſchungen der Gelehrten, ſtörend, mit ihrem Plunder einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen ſogar in miniſterielle Portefeuilles und philoſophiſche Manuſkripte einzuſchieben verſteht, nicht minder täglich die verworrenſten und ſchlimmſten Händel anzettelt, die werthvollſten Verhältniſſe auflöſt, die feſteſten Bande zerreißt, bisweilen Leben, oder Geſundheit, bisweilen Reichthum, Rang und Glück zu ihrem Opfer

nimmt, ja, den ſonſt Redlichen gewiſſenlos, den bisher Treuen zum Verräther macht, demnach im Ganzen auftritt als ein feindſäliger Dämon, der Alles zu verkehren, zu verwirren und umzuwerfen bemüht iſt; — da wird man veranlaßt auszurufen: Wozu der Lerm? Wozu das Drängen, Toben, die Angſt und die Noth? Es handelt ſich ja bloß darum, daß jeder Hans ſeine Grethe*) finde: weshalb ſollte eine ſolche Kleinigkeit eine ſo wichtige Rolle ſpielen und unaufhörlich Störung und Verwirrung in das wohlgeregelte Menſchenleben bringen? — Aber dem ernſten Forſcher enthüllt allmälig der Geiſt der Wahrheit die Antwort: Es iſt keine Kleinigkeit, warum es ſich hier handelt; vielmehr iſt die Wichtigkeit der Sache dem Ernſt und Eifer des Treibens vollkommen angemeſſen. Der Endzweck aller Liebeshändel, ſie mögen auf dem Sockus, oder dem Kothurn geſpielt werden, iſt wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menſchenleben, und daher des tiefen Ernſtes, womit Jeder ihn verfolgt, völlig werth. Das nämlich, was dadurch entſchieden wird, iſt nichts Geringeres, als die Zuſammenſetzung der nächſten Generation. Die dramatis personae, welche auftreten werden, wann wir abgetreten ſind, werden hier, ihrem Daſeyn und ihrer Beſchaffenheit nach, beſtimmt, durch dieſe ſo frivolen Liebeshändel. Wie das Seyn, die Existentia, jener künftigen Perſonen durch unſern Geſchlechtstrieb überhaupt, ſo iſt das Weſen, die Essentia derſelben durch die individuelle Auswahl bei ſeiner Befriedigung, d. i. die Geſchlechtsliebe, durchweg bedingt, und wird dadurch, in jeder Rückſicht, unwiderruflich feſtgeſtellt. Dies iſt der Schlüſſel des Problems: wir werden ihn, bei der Anwendung, genauer kennen lernen, wann wir die Grade der Verliebtheit, von der flüchtigſten Neigung bis zur heftigſten Leidenſchaft, durchgehn, wobei wir erkennen werden, daß die Verſchiedenheit derſelben aus dem Grade der Individualiſation der Wahl entſpringt. [609]

Die ſämmtlichen Liebeshändel der gegenwärtigen Generation zuſammengenommen ſind demnach des ganzen Menſchengeſchlechts ernſtliche meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes. Dieſe

*) Ich habe mich hier nicht eigentlich ausdrücken dürfen: der geneigte Leſer hat daher die Phraſe in eine Ariſtophaniſche Sprache zu überſetzen.

hohe Wichtigkeit der Angelegenheit, als in welcher es sich nicht, [610]
wie in allen übrigen, um individuelles Wohl und Wehe,
sondern um das Daseyn und die specielle Beschaffenheit des
Menschengeschlechts in künftigen Zeiten handelt und daher der
Wille des Einzelnen in erhöhter Potenz, als Wille der Gattung,
auftritt, diese ist es, worauf das Pathetische und Erhabene der
Liebesangelegenheiten, das Transscendente ihrer Entzückungen und
Schmerzen beruht, welches in zahllosen Beispielen darzustellen
die Dichter seit Jahrtausenden nicht müde werden; weil kein
Thema es an Interesse diesem gleich thun kann, als welches,
indem es das Wohl und Wehe der Gattung betrifft, zu allen
übrigen, die nur das Wohl der Einzelnen betreffen, sich verhält
wie Körper zu Fläche. Daher eben ist es so schwer, einem
Drama ohne Liebeshändel Interesse zu ertheilen, und wird anderer-
seits, selbst durch den täglichen Gebrauch, dies Thema niemals
abgenutzt.

Was im individuellen Bewußtseyn sich kund giebt als Ge-
schlechtstrieb überhaupt und ohne die Richtung auf ein bestimmtes
Individuum des andern Geschlechts, das ist an sich selbst und
außer der Erscheinung der Wille zum Leben schlechthin. Was
aber im Bewußtseyn erscheint als auf ein bestimmtes Individuum
gerichteter Geschlechtstrieb, das ist an sich selbst der Wille, als
ein genau bestimmtes Individuum zu leben. In diesem Falle
nun weiß der Geschlechtstrieb, obwohl an sich ein subjektives Be-
dürfniß, sehr geschickt die Maske einer objektiven Bewunderung
anzunehmen und so das Bewußtseyn zu täuschen: denn die Natur
bedarf dieses Strategems zu ihren Zwecken. Daß es aber, so
objektiv und von erhabenem Anstrich jene Bewunderung auch er-
scheinen mag, bei jedem Verliebtseyn doch allein abgesehn ist auf
die Erzeugung eines Individuums von bestimmter Beschaffenheit,
wird zunächst dadurch bestätigt, daß nicht etwan die Gegenliebe,
sondern der Besitz, d. h. der physische Genuß, das Wesentliche
ist. Die Gewißheit jener kann daher über den Mangel dieses
keineswegs trösten: vielmehr hat in solcher Lage schon Mancher
sich erschossen. Hingegen nehmen stark Verliebte, wenn sie keine
Gegenliebe erlangen können, mit dem Besitz, d. i. dem physi-
schen Genuß, vorlieb. Dies belegen alle gezwungenen Hei-
rathen, imgleichen die so oft, ihrer Abneigung zum Trotz, mit

[611] großen Geschenken, oder sonstigen Opfern, erkaufte Gunst eines
Weibes, ja auch die Fälle der Nothzucht. Daß dieses bestimmte
Kind erzeugt werde, ist der wahre, wenn gleich den Theilnehmern
unbewußte Zweck des ganzen Liebesromans: die Art und Weise,
wie er erreicht wird, ist Nebensache. — Wie laut auch hier die
hohen und empfindsamen, zumal aber die verliebten Seelen auf-
schreien mögen, über den derben Realismus meiner Ansicht; so
sind sie doch im Irrthum. Denn, ist nicht die genaue Bestim-
mung der Individualitäten der nächsten Generation ein viel
höherer und würdigerer Zweck, als Jener ihre überschwänglichen
Gefühle und übersinnlichen Seifenblasen? Ja, kann es, unter
irdischen Zwecken, einen wichtigeren und größeren geben? Er
allein entspricht der Tiefe, mit welcher die leidenschaftliche Liebe
gefühlt wird, dem Ernst, mit welchem sie auftritt, und der
Wichtigkeit, die sie sogar den Kleinigkeiten ihres Bereiches und
ihres Anlasses beilegt. Nur sofern man diesen Zweck als den
wahren unterlegt, erscheinen die Weitläuftigkeiten, die endlosen
Bemühungen und Plagen zur Erlangung des geliebten Gegen-
standes, der Sache angemessen. Denn die künftige Generation,
in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit, ist es, die sich mittelst
jenes Treibens und Mühens ins Daseyn drängt. Ja, sie selbst
regt sich schon in der so umsichtigen, bestimmten und eigen-
sinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, die
man Liebe nennt. Die wachsende Zuneigung zweier Liebenden
ist eigentlich schon der Lebenswille des neuen Individuums, wel-
ches sie zeugen können und möchten; ja, schon im Zusammen-
treffen ihrer sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Le-
ben, und giebt sich kund als eine künftig harmonische, wohl zu-
sammengesetzte Individualität. Sie fühlen die Sehnsucht nach
einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem ein-
zigen Wesen, um alsdann nur noch als dieses fortzuleben; und
diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in
welchem die sich vererbenden Eigenschaften Beider, zu Einem
Wesen verschmolzen und vereinigt, fortleben. Umgekehrt, ist die
gegenseitige, entschiedene und beharrliche Abneigung zwischen einem
Mann und einem Mädchen die Anzeige, daß was sie zeugen
könnten nur ein übel organisirtes, in sich disharmonisches, un-
glückliches Wesen seyn würde. Deshalb liegt ein tiefer Sinn

darin, daß Calderon die entsetzliche Semiramis zwar die Tochter [612]
der Luft benennt, sie jedoch als die Tochter der Nothzucht, auf welche der Gattenmord folgte, einführt.

Was nun aber zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zu einander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens anticipirt in dem Individuo, welches jene Beiden zeugen können. Dieses nämlich wird vom Vater den Willen, oder Charakter, von der Mutter den Intellekt haben, die Korporisation von Beiden: jedoch wird meistens die Gestalt sich mehr nach dem Vater, die Größe mehr nach der Mutter richten, — dem Gesetze gemäß, welches in den Bastarderzeugungen der Thiere an den Tag tritt und hauptsächlich darauf beruht, daß die Größe des Fötus sich nach der Größe des Uterus richten muß. So unerklärlich die ganz besondere und ihm ausschließlich eigenthümliche Individualität eines jeden Menschen ist; so ist es eben auch die ganz besondere und individuelle Leidenschaft zweier Liebenden; — ja, im tiefsten Grunde ist Beides Eines und das Selbe: die Erstere ist explicite was die Letztere implicite war. Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens seines Lebens ist wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen einander zu lieben, — to fancy each other nennt es ein sehr treffender Englischer Ausdruck, — und, wie gesagt, im Begegnen und Heften ihrer sehnsüchtigen Blicke entsteht der erste Keim des neuen Wesens, der freilich, wie alle Keime, meistens zertreten wird. Dies neue Individuum ist gewissermaaßen eine neue (Platonische) Idee: wie nun alle Ideen mit der größten Heftigkeit in die Erscheinung zu treten streben, mit Gier die Materie hiezu ergreifend, welche das Gesetz der Kausalität unter sie alle austheilt; so strebt eben auch diese besondere Idee einer menschlichen Individualität mit der größten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realisation in der Erscheinung. Diese Gier und Heftigkeit eben ist die Leidenschaft der beiden künftigen Eltern zu einander. Sie hat unzählige Grade, deren beide Extreme man immerhin als Αφροδιτη πανδημος und ουρανια bezeichnen mag: — dem Wesen nach ist sie jedoch überall die selbe. Hingegen dem Grade nach wird sie um so mächtiger

[613] seyn, je **individualisirter** sie ist, d. h. je mehr das geliebte Individuum, vermöge aller seiner Theile und Eigenschaften, ausschließlich geeignet ist, den Wunsch und das durch seine eigene Individualität festgestellte Bedürfniß des liebenden zu befriedigen. Worauf es nun aber hiebei ankommt, wird uns im weiteren Verfolge deutlich werden. Zunächst und wesentlich ist die verliebte Neigung gerichtet auf Gesundheit, Kraft und Schönheit, folglich auch auf Jugend; weil der Wille zuvörderst den Gattungscharakter der Menschenspecies, als die Basis aller Individualität, darzustellen verlangt: die alltägliche Liebelei (Αφροδιτη πανδημος) geht nicht viel weiter. Daran knüpfen sich sodann speciellere Anforderungen, die wir weiterhin im Einzelnen untersuchen werden, und mit denen, wo sie Befriedigung vor sich sehn, die Leidenschaft steigt. Die höchsten Grade dieser aber entspringen aus derjenigen Angemessenheit beider Individualitäten zu einander, vermöge welcher der Wille, d. i. der Charakter, des Vaters und der Intellekt der Mutter, in ihrer Verbindung, gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben überhaupt, welcher in der ganzen Gattung sich darstellt, eine dieser seiner Größe angemessene, daher das Maaß eines sterblichen Herzens übersteigende Sehnsucht empfindet, deren Motive eben so über den Bereich des individuellen Intellekts hinausliegen. Dies also ist die Seele einer eigentlichen, großen Leidenschaft. — Je vollkommener nun die gegenseitige Angemessenheit zweier Individuen zu einander, in jeder der so mannigfachen, weiterhin zu betrachtenden Rücksichten ist, desto stärker wird ihre gegenseitige Leidenschaft ausfallen. Da es nicht zwei ganz gleiche Individuen giebt, muß jedem bestimmten Mann ein bestimmtes Weib, — stets in Hinsicht auf das zu Erzeugende, — am vollkommensten entsprechen. So selten, wie der Zufall ihres Zusammentreffens, ist die eigentlich leidenschaftliche Liebe. Weil inzwischen die Möglichkeit einer solchen in Jedem vorhanden ist, sind uns die Darstellungen derselben in den Dichterwerken verständlich. — Eben weil die verliebte Leidenschaft sich eigentlich um das zu Erzeugende und dessen Eigenschaften dreht und hier ihr Kern liegt, kann zwischen zwei jungen und wohlgebildeten Leuten verschiedenen Geschlechts, vermöge der Uebereinstimmung ihrer Gesinnung, ihres Charakters, ihrer Geistesrichtung, Freundschaft be-

stehn, ohne daß Geschlechtsliebe sich einmischte; ja sogar kann in [614]
dieser Hinsicht eine gewisse Abneigung zwischen ihnen vorhanden seyn. Der Grund hievon ist darin zu suchen, daß ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich oder geistig disharmonirende Eigenschaften haben, kurz, seine Existenz und Beschaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er sich in der Gattung darstellt, nicht entsprechen würde. Im entgegengesetzten Fall kann, bei Heterogeneität der Gesinnung, des Charakters und der Geistesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindsäligkeit, doch die Geschlechtsliebe aufkommen und bestehn; wo sie dann über jenes Alles verblendet: verleitet sie hier zur Ehe, so wird es eine sehr unglückliche. —

Jetzt zur gründlicheren Untersuchung der Sache. — Der Egoismus ist eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Thätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, eogoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht, als die hinfällige Individualität selbst: jedoch kann, wann das Individuum für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung thätig seyn und sogar Opfer bringen soll, seinem Intellekt, als welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet ist, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht so faßlich gemacht werden, daß sie derselben gemäß wirkte. Daher kann, in solchem Fall, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, daß sie dem Individuo einen gewissen Wahn einpflanzt, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung ist, so daß dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine bloße, gleich darauf verschwindende Chimäre ihm vorschwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieser Wahn ist der Instinkt. Derselbe ist, in den allermeisten Fällen, anzusehn als der Sinn der Gattung, welcher das ihr Frommende dem Willen darstellt. Weil aber der Wille hier individuell geworden; so muß er dergestalt getäuscht werden, daß er Das, was der Sinn der Gattung ihm vorhält, durch den Sinn des Individui wahrnimmt, also individuellen Zwecken nachzugehn wähnt, während er in Wahrheit bloß generelle (dies Wort hier im eigentlichsten Sinn genom-

[615] men) verfolgt. Die äußere Erscheinung des Instinkts beobachten wir am besten an den Thieren, als wo seine Rolle am bedeutendesten ist; aber den innern Hergang dabei können wir, wie alles Innere, allein an uns selbst kennen lernen. Nun meint man zwar, der Mensch habe fast gar keinen Instinkt, allenfalls bloß den, daß das Neugeborene die Mutterbrust sucht und ergreift. Aber in der That haben wir einen sehr bestimmten, deutlichen, ja komplicirten Instinkt, nämlich den der so feinen, ernstlichen und eigensinnigen Auswahl des andern Individuums zur Geschlechtsbefriedigung. Mit dieser Befriedigung an sich selbst, d. h. sofern sie ein auf dringendem Bedürfniß des Individuums beruhender sinnlicher Genuß ist, hat die Schönheit oder Häßlichkeit des andern Individuums gar nichts zu schaffen. Die dennoch so eifrig verfolgte Rücksicht auf diese, nebst der daraus entspringenden sorgsamen Auswahl, bezieht sich also offenbar nicht auf den Wählenden selbst, obschon er es wähnt, sondern auf den wahren Zweck, auf das zu Erzeugende, als in welchem der Typus der Gattung möglichst rein und richtig erhalten werden soll. Nämlich durch tausend physische Zufälle und moralische Widerwärtigkeiten entstehn gar vielerlei Ausartungen der menschlichen Gestalt: dennoch wird der ächte Typus derselben, in allen seinen Theilen, immer wieder hergestellt; welches geschieht unter der Leitung des Schönheitssinnes, der durchgängig dem Geschlechtstriebe vorsteht, und ohne welchen dieser zum ekelhaften Bedürfniß herabsinkt. Demgemäß wird Jeder, erstlich, die schönsten Individuen, d. h. solche, in welchen der Gattungscharakter am reinsten ausgeprägt ist, entschieden vorziehn und heftig begehren; zweitens aber wird er am andern Individuo besonders die Vollkommenheiten verlangen, welche ihm selbst abgehn, ja sogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegentheil seiner eigenen sind, schön finden: daher suchen z. B. kleine Männer große Frauen, die Blonden lieben die Schwarzen u. s. w. — Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben der Sinn der Gattung, welcher den deutlich ausgedrückten Stempel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuiren möchte. Auf diesem entschiedenen Hange zur Schönheit beruht die Erhaltung des

Typus der Gattung: daher wirkt derselbe mit so großer Macht. [616]
Wir werden die Rücksichten, welche er befolgt, weiter unten speciell betrachten. Was also den Menschen hiebei leitet, ist wirklich ein Instinkt, der auf das Beste der Gattung gerichtet ist, während der Mensch selbst bloß den erhöhten eigenen Genuß zu suchen wähnt. — In der That haben wir hieran einen lehrreichen Aufschluß über das innere Wesen alles Instinkts, als welcher fast durchgängig, wie hier, das Individuum für das Wohl der Gattung in Bewegung setzt. Denn offenbar ist die Sorgfalt, mit der ein Insekt eine bestimmte Blume, oder Frucht, oder Mist, oder Fleisch, oder, wie die Ichneumonien, eine fremde Insektenlarve aufsucht, um seine Eier nur dort zu legen, und um dieses zu erreichen weder Mühe noch Gefahr scheut, derjenigen sehr analog, mit welcher ein Mann zur Geschlechtsbefriedigung ein Weib von bestimmter, ihm individuell zusagender Beschaffenheit sorgsam auswählt und so eifrig nach ihr strebt, daß er oft, um diesen Zweck zu erreichen, aller Vernunft zum Trotz, sein eigenes Lebensglück opfert, durch thörichte Heirath, durch Liebeshändel, die ihm Vermögen, Ehre und Leben kosten, selbst durch Verbrechen, wie Ehebruch, oder Nothzucht; Alles nur, um, dem überall souveränen Willen der Natur gemäß, der Gattung auf das Zweckmäßigste zu dienen, wenn gleich auf Kosten des Individuums. Ueberall nämlich ist der Instinkt ein Wirken wie nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben. Die Natur pflanzt ihn da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verstehn unfähig, oder ihn zu verfolgen unwillig seyn würde: daher ist er, in der Regel, nur den Thieren, und zwar vorzüglich den untersten, als welche den wenigsten Verstand haben, beigegeben, aber fast allein in dem hier betrachteten Fall auch dem Menschen, als welcher den Zweck zwar verstehn könnte, ihn aber nicht mit dem nöthigen Eifer, nämlich sogar auf Kosten seines individuellen Wohls, verfolgen würde. Also nimmt hier, wie bei allem Instinkt, die Wahrheit die Gestalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. Ein wollüstiger Wahn ist es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines Weibes von der ihm zusagenden Schönheit einen größern Genuß finden, als in denen eines jeden andern; oder der gar, ausschließlich auf ein einziges Individuum gerichtet, ihn fest überzeugt, daß dessen

[617] Besitz ihm ein überschwängliches Glück gewähren werde. Demnach wähnt er, für seinen eigenen Genuß Mühe und Opfer zu verwenden, während es bloß für die Erhaltung des regelrechten Typus der Gattung geschieht, oder gar eine ganz bestimmte Individualität, die nur von diesen Eltern kommen kann, zum Daseyn gelangen soll. So völlig ist hier der Charakter des Instinkts, also ein Handeln wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben, vorhanden, daß der von jenem Wahn Getriebene den Zweck, welcher allein ihn leitet, die Zeugung, oft sogar verabscheut und verhindern möchte: nämlich bei fast allen unehelichen Liebschaften. Dem dargelegten Charakter der Sache gemäß wird, nach dem endlich erlangten Genuß, jeder Verliebte eine wundersame Enttäuschung erfahren, und darüber erstaunen, daß das so sehnsuchtsvoll Begehrte nichts mehr leistet, als jede andere Geschlechtsbefriedigung; so daß er sich nicht sehr dadurch gefördert sieht. Jener Wunsch nämlich verhielt sich zu allen seinen übrigen Wünschen, wie sich die Gattung verhält zum Individuo, also wie ein Unendliches zu einem Endlichen. Die Befriedigung hingegen kommt eigentlich nur der Gattung zu Gute und fällt deshalb nicht in das Bewußtseyn des Individuums, welches hier, vom Willen der Gattung beseelt, mit jeglicher Aufopferung, einem Zwecke diente, der gar nicht sein eigener war. Daher also findet jeder Verliebte, nach endlicher Vollbringung des großen Werkes, sich angeführt: denn der Wahn ist verschwunden, mittelst dessen hier das Individuum der Betrogene der Gattung war. Demgemäß sagt Plato sehr treffend: ἡδονὴ ἁπάντων αλαζονεστατον (voluptas omnium maxime vaniloqua). Phileb. 319.

Dies Alles aber wirft seinerseits wieder Licht zurück auf die Instinkte und Kunsttriebe der Thiere. Ohne Zweifel sind auch diese von einer Art Wahn, der ihnen den eigenen Genuß vorgaukelt, befangen, während sie so emsig und mit Selbstverleugnung für die Gattung arbeiten, der Vogel sein Nest baut, das Insekt den allein passenden Ort für die Eier sucht, oder gar Jagd auf Raub macht, der, ihm selber ungenießbar, als Futter für die künftigen Larven neben die Eier gelegt werden muß, die Biene, die Wespe, die Ameise ihrem künstlichen Bau und ihrer höchst komplicirten Oekonomie obliegen. Sie Alle leitet sicherlich ein

Wahn, welcher dem Dienſte der Gattung die Maske eines egoiſtiſchen Zweckes vorſteckt. Um uns den innern oder ſubjektiven Vorgang, der den Aeußerungen des Inſtinkts zum Grunde liegt, faßlich zu machen, iſt dies wahrſcheinlich der einzige Weg. Aeußerlich aber, oder objektiv, ſtellt ſich uns, bei den vom Inſtinkt ſtark beherrſchten Thieren, namentlich den Inſekten, ein Ueberwiegen des Ganglien- d. i. des ſubjektiven Nervenſyſtems über das objektive oder Cerebral-Syſtem dar; woraus zu ſchließen iſt, daß ſie nicht ſowohl von der objektiven, richtigen Auffaſſung, als von ſubjektiven, Wunſch erregenden Vorſtellungen, welche durch die Einwirkung des Ganglienſyſtems auf das Gehirn entſtehn, und demzufolge von einem gewiſſen Wahn getrieben werden: und dies wird der phyſiologiſche Hergang bei allem Inſtinkt ſeyn. — Zur Erläuterung erwähne ich noch, als ein anderes, wiewohl ſchwächeres Beiſpiel vom Inſtinkt im Menſchen, den kapriziöſen Appetit der Schwangeren: er ſcheint daraus zu entſpringen, daß die Ernährung des Embryo bisweilen eine beſondere oder beſtimmte Modifikation des ihm zufließenden Blutes verlangt; worauf die ſolche bewirkende Speiſe ſich ſofort der Schwangeren als Gegenſtand heißer Sehnſucht darſtellt, alſo auch hier ein Wahn entſteht. Demnach hat das Weib einen Inſtinkt mehr als der Mann: auch iſt das Ganglienſyſtem beim Weibe viel entwickelter. — Aus dem großen Uebergewicht des Gehirns beim Menſchen erklärt ſich, daß er wenigere Inſtinkte hat, als die Thiere, und daß ſelbſt dieſe wenigen leicht irre geleitet werden können. Nämlich der die Auswahl zur Geſchlechtsbefriedigung inſtinktiv leitende Schönheitsſinn wird irre geführt, wenn er in Hang zur Päderaſtie ausartet; Dem analog, wie die Schmeißfliege (Musca vomitoria), ſtatt ihre Eier, ihrem Inſtinkt gemäß, in faulendes Fleiſch zu legen, ſie in die Blüthe des Arum dracunculus legt, verleitet durch den kadaveroſen Geruch dieſer Pflanze. [618]

Daß nun aller Geſchlechtsliebe ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Inſtinkt zum Grunde liegt, wird ſeine volle Gewißheit durch genauere Zergliederung deſſelben erhalten, der wir uns deshalb nicht entziehn können. — Zuvörderſt gehört hieher, daß der Mann von Natur zur Unbeſtändigkeit in der Liebe, das Weib zur Beſtändigkeit geneigt iſt. Die Liebe des

Mannes ſinkt merklich, von dem Augenblick an, wo ſie Befriedigung erhalten hat: faſt jedes andere Weib reizt ihn mehr als das, welches er ſchon beſitzt: er ſehnt ſich nach Abwechſelung. Die Liebe des Weibes hingegen ſteigt von eben jenem Augenblick an. Dies iſt eine Folge des Zwecks der Natur, welche auf Erhaltung und daher auf möglichſt ſtarke Vermehrung der Gattung gerichtet iſt. Der Mann nämlich kann, bequem, über hundert Kinder im Jahre zeugen, wenn ihm eben ſo viele Weiber zu Gebote ſtehn; das Weib hingegen könnte, mit noch ſo vielen Männern, doch nur ein Kind im Jahr (von Zwillingsgeburten abgeſehn) zur Welt bringen. Daher ſieht er ſich ſtets nach andern Weibern um; ſie hingegen hängt feſt dem Einen an: denn die Natur treibt ſie, inſtinktmäßig und ohne Reflexion, ſich den Ernährer und Beſchützer der künftigen Brut zu erhalten. Demzufolge iſt die eheliche Treue dem Manne künſtlich, dem Weibe natürlich, und alſo Ehebruch des Weibes, wie objektiv, wegen der Folgen, ſo auch ſubjektiv, wegen der Naturwidrigkeit, viel unverzeihlicher als der des Mannes. [619]

Aber um gründlich zu ſeyn und die volle Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Wohlgefallen am andern Geſchlecht, ſo objektiv es uns dünken mag, doch bloß verlarvter Inſtinkt, d. i. Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten ſtrebt, iſt, müſſen wir ſogar die bei dieſem Wohlgefallen uns leitenden Rückſichten näher unterſuchen und auf das Specielle derſelben eingehn, ſo ſeltſam auch die hier zu erwähnenden Specialitäten in einem philoſophiſchen Werke figuriren mögen. Dieſe Rückſichten zerfallen in ſolche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit, betreffen, in ſolche, welche auf pſychiſche Eigenſchaften gerichtet ſind, und endlich in bloß relative, welche aus der erforderten Korrektion oder Neutraliſation der Einſeitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehn. Wir wollen ſie einzeln durchgehn.

Die oberſte, unſere Wahl und Neigung leitende Rückſicht iſt das Alter. Im Ganzen laſſen wir es gelten von den Jahren der eintretenden bis zu denen der aufhörenden Menſtruation, geben jedoch der Periode vom achtzehnten bis achtundzwanzigſten Jahre entſchieden den Vorzug. Außerhalb jener Jahre hingegen kann kein Weib uns reizen: ein altes, d. h. nicht mehr menſtruirtes

Weib erregt unsern Abscheu. Jugend ohne Schönheit hat immer [620] noch Reiz; Schönheit ohne Jugend keinen. — Offenbar ist die hiebei uns unbewußt leitende Absicht die Möglichkeit der Zeugung überhaupt: daher verliert jedes Individuum an Reiz für das andere Geschlecht in dem Maaße, als es sich von der zur Zeugung oder zur Empfängniß tauglichsten Periode entfernt. — Die zweite Rücksicht ist die der Gesundheit: akute Krankheiten stören nur vorübergehend, chronische, oder gar Kacherien, schrecken ab; — weil sie auf das Kind übergehn. — Die dritte Rücksicht ist das Skelett: weil es die Grundlage des Typus der Gattung ist. Nächst Alter und Krankheit stößt nichts uns so sehr ab, wie eine verwachsene Gestalt: sogar das schönste Gesicht kann nicht dafür entschädigen; vielmehr wird selbst das häßlichste, bei geradem Wuchse, unbedingt vorgezogen. Ferner empfinden wir jedes Mißverhältniß des Skeletts am stärksten, z.B. eine verkürzte, gestauchte, kurzbeinige Figur u. dgl. m., auch hinkenden Gang, wo er nicht Folge eines äußern Zufalls ist. Hingegen kann ein auffallend schöner Wuchs alle Mängel ersetzen: er bezaubert uns. Hieher gehört auch der hohe Werth, den Alle auf die Kleinheit der Füße legen: er beruht darauf, daß diese ein wesentlicher Charakter der Gattung sind, indem kein Thier Tarsus und Metatarsus zusammengenommen so klein hat, wie der Mensch, welches mit dem aufrechten Gange zusammenhängt: er ist ein Plantigrade. Demgemäß sagt auch Jesus Sirach (26,23: nach der verbesserten Uebersetzung von Kraus): „Ein Weib, das gerade gebaut ist und schöne Füße hat, ist wie die goldenen Säulen auf den silbernen Stühlen." Auch die Zähne sind uns wichtig; weil sie für die Ernährung wesentlich und ganz besonders erblich sind. — Die vierte Rücksicht ist eine gewisse Fülle des Fleisches, also ein Vorherrschen der vegetativen Funktion, der Plasticität; weil diese dem Fötus reichliche Nahrung verspricht: daher stößt große Magerkeit uns auffallend ab. Ein voller weiblicher Busen übt einen ungemeinen Reiz auf das männliche Geschlecht aus: weil er, mit den Propagationsfunktionen des Weibes in direktem Zusammenhange stehend, dem Neugeborenen reichliche Nahrung verspricht. Hingegen erregen übermäßig fette Weiber unsern Widerwillen: die Ursache ist, daß diese Beschaffenheit auf Atrophie des Uterus, also auf Unfruchtbarkeit deutet; welches [621]

nicht der Kopf, aber der Instinkt weiß. — Erst die letzte Rücksicht ist die auf die Schönheit des Gesichts. Auch hier kommen vor Allem die Knochentheile in Betracht; daher hauptsächlich auf eine schöne Nase gesehn wird, und eine kurze, aufgestülpte Nase Alles verdirbt. Ueber das Lebensglück unzähliger Mädchen hat eine kleine Biegung der Nase, nach unten oder nach oben, entschieden, und mit Recht: denn es gilt den Typus der Gattung. Ein kleiner Mund, mittelst kleiner Maxillen, ist sehr wesentlich, als specifischer Charakter des Menschenantlitzes, im Gegensatz der Thiermäuler. Ein zurückliegendes, gleichsam weggeschnittenes Kinn ist besonders widerlich; weil mentum prominulum ein ausschließlicher Charakterzug unserer Species ist. Endlich kommt die Rücksicht auf schöne Augen und Stirn: sie hängt mit den psychischen Eigenschaften zusammen, zumal mit den intellektuellen, welche von der Mutter erben.

Die unbewußten Rücksichten, welche andererseits die Neigung der Weiber befolgt, können wir natürlich nicht so genau angeben. Im Ganzen läßt sich Folgendes behaupten. Sie geben dem Alter von 30 bis 35 Jahren den Vorzug, namentlich auch vor dem der Jünglinge, die doch eigentlich die höchste menschliche Schönheit darbieten. Der Grund ist, daß sie nicht vom Geschmack, sondern vom Instinkt geleitet werden, welcher im besagten Alter die Akme der Zeugungskraft erkennt. Ueberhaupt sehn sie wenig auf Schönheit, namentlich des Gesichts: es ist als ob sie diese dem Kinde zu geben allein auf sich nähmen. Hauptsächlich gewinnt sie die Kraft und der damit zusammenhängende Muth des Mannes: denn diese versprechen die Zeugung kräftiger Kinder und zugleich einen tapfern Beschützer derselben. Jeden körperlichen Fehler des Mannes, jede Abweichung vom Typus, kann, in Hinsicht auf das Kind, das Weib bei der Zeugung aufheben, dadurch daß sie selbst in den nämlichen Stücken untadelhaft ist, oder gar auf der entgegengesetzten Seite excedirt. Hievon ausgenommen sind allein die Eigenschaften des Mannes, welche seinem Geschlecht eigenthümlich sind und welche daher die Mutter dem Kinde nicht geben kann: dahin gehört der männliche Bau des Skeletts, breite Schultern, schmale Hüften, gerade Beine, Muskelkraft, Muth, Bart u.s.w. Daher kommt es, daß Weiber oft häßliche Männer lieben, aber nie einen

unmännlichen Mann: weil sie dessen Mängel nicht neutralisiren können. [622]

Die zweite Art der Rücksichten, welche der Geschlechtsliebe zum Grunde liegen, ist die auf die psychischen Eigenschaften. Hier werden wir finden, daß das Weib durchgängig von den Eigenschaften des Herzens oder Charakters im Manne angezogen wird, — als welche vom Vater erben. Vorzüglich ist es Festigkeit des Willens, Entschlossenheit und Muth, vielleicht auch Redlichkeit und Herzensgüte, wodurch das Weib gewonnen wird. Hingegen üben intellektuelle Vorzüge keine direkte und instinktmäßige Gewalt über sie aus; eben weil sie *nicht* vom Vater erben. Unverstand schadet bei Weibern nicht: eher noch könnte überwiegende Geisteskraft, oder gar Genie, als eine Abnormität, ungünstig wirken. Daher sieht man oft einen häßlichen, dummen und rohen Menschen einen wohlgebildeten, geistreichen und liebenswürdigen Mann bei Weibern ausstechen. Auch werden Ehen aus Liebe bisweilen geschlossen zwischen geistig höchst heterogenen Wesen: z. B. *er* roh, kräftig und beschränkt, *sie* zart empfindend, fein denkend, gebildet, ästhetisch u. s. w.; oder *er* gar genial und gelehrt, *sie* eine Gans:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aënea
Saevo mittere cum joco.

Der Grund ist, daß hier ganz andere Rücksichten vorwalten, als die intellektuellen: — die des Instinkts. Bei der Ehe ist es nicht auf geistreiche Unterhaltung, sondern auf die Erzeugung der Kinder abgesehn: sie ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Es ist ein eiteles und lächerliches Vorgeben, wenn Weiber behaupten, in den Geist eines Mannes sich verliebt zu haben, oder es ist die Ueberspannung eines entarteten Wesens. — Männer hingegen werden in der instinktiven Liebe nicht durch die *Charakter-Eigenschaften* des Weibes bestimmt; daher so viele Sokratesse ihre Xanthippen gefunden haben, z. B. Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron u. s. w. Wohl aber wirken hier die *intellektuellen* Eigenschaften ein; weil sie von der Mutter erben: jedoch wird ihr Einfluß von dem der körperlichen Schönheit, als welche, wesentlichere Punkte betreffend, unmittelbarer wirkt, leicht überwogen. Inzwischen geschieht es, im Gefühl oder nach der

[623] Erfahrung jenes Einflusses, daß Mütter ihre Töchter schöne Künste, Sprachen u. dgl. erlernen lassen, um sie für Männer anziehend zu machen; wobei sie dem Intellekt durch künstliche Mittel nachhelfen wollen, eben wie vorkommenden Falls den Hüften und Busen. — Wohl zu merken, daß hier überall die Rede allein ist von der ganz unmittelbaren, instinktartigen Anziehung, aus welcher allein die eigentliche *Verliebtheit* erwächst. Daß ein verständiges und gebildetes Weib Verstand und Geist an einem Manne schätzt, daß ein Mann, aus vernünftiger Ueberlegung, den Charakter seiner Braut prüft und berücksichtigt, thut nichts zu der Sache, wovon es sich hier handelt: dergleichen begründet eine vernünftige Wahl bei der Ehe, aber nicht die leidenschaftliche Liebe, welche unser Thema ist.

Bis hieher habe ich bloß die *absoluten* Rücksichten, d. h. solche, die für Jeden gelten, in Betracht genommen: ich komme jetzt zu den *relativen*, welche individuell sind; weil bei ihnen es darauf abgesehn ist, den bereits sich mangelhaft darstellenden Typus der Gattung zu rektificiren, die Abweichungen von demselben, welche die eigene Person des Wählenden schon an sich trägt, zu korrigiren und so zur reinen Darstellung des Typus zurückzuführen. Hier liebt daher Jeder, was ihm abgeht. Von der individuellen Beschaffenheit ausgehend und auf die individuelle Beschaffenheit gerichtet, ist die auf solchen *relativen* Rücksichten beruhende Wahl viel bestimmter, entschiedener und exklusiver, als die bloß von den absoluten ausgehende; daher der Ursprung der eigentlich leidenschaftlichen Liebe, in der Regel, in diesen relativen Rücksichten liegen wird, und nur der der gewöhnlichen, leichteren Neigung in den absoluten. Demgemäß pflegen es nicht gerade die regelmäßigen, vollkommenen Schönheiten zu seyn, welche die großen Leidenschaften entzünden. Damit eine solche wirklich leidenschaftliche Neigung entstehe, ist etwas erfordert, welches sich nur durch eine chemische Metapher ausdrücken läßt: beide Personen müssen einander neutralisiren, wie Säure und Alkali zu einem Mittelsalz. Die hiezu erforderlichen Bestimmungen sind im Wesentlichen folgende. Erstlich: alle Geschlechtlichkeit ist Einseitigkeit. Diese Einseitigkeit ist in Einem Individuo entschiedener ausgesprochen und in höherm Grade vorhanden, als im Andern: daher kann sie in jedem Individuo besser durch Eines als das

Andere vom andern Geſchlecht ergänzt und neutraliſirt werden, [624]
indem es einer der ſeinigen individuell entgegengeſetzten Einſeitigkeit bedarf, zur Ergänzung des Typus der Menſchheit im neu zu erzeugenden Individuo, als auf deſſen Beſchaffenheit immer Alles hinausläuft. Die Phyſiologen wiſſen, daß Mannheit und Weiblichkeit unzählige Grade zulaſſen, durch welche jene bis zum widerlichen Gynander und Hypoſpadiäus ſinkt, dieſe bis zur anmuthigen Androgyne ſteigt: von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen ſtehn, welche, die gerade Mitte zwiſchen beiden Geſchlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich ſind. Zur in Rede ſtehenden Neutraliſation zweier Individualitäten durch einander iſt dem zu Folge erfordert, daß der beſtimmte Grad *ſeiner* Mannheit dem beſtimmten Grad *ihrer* Weiblichkeit genau entſpreche; damit jede Einſeitigkeiten einander gerade aufheben. Demnach wird der männlichſte Mann das weiblichſte Weib ſuchen und vice versa, und eben ſo jedes Individuum das ihm im Grade der Geſchlechtlichkeit entſprechende. Inwiefern nun hierin zwiſchen Zweien das erforderliche Verhältniß Statt habe, wird inſtinktmäßig von ihnen gefühlt, und liegt, nebſt den andern *relativen* Rückſichten, den höhern Graden der Verliebtheit zum Grunde. Während daher die Liebenden pathetiſch von der Harmonie ihrer Seelen reden, iſt meiſtens die hier nachgewieſene, das zu erzeugende Weſen und ſeine Vollkommenheit betreffende Zuſammenſtimmung der Kern der Sache, und an derſelben auch offenbar viel mehr gelegen, als an der Harmonie ihrer Seelen, — welche oft, nicht lange nach der Hochzeit, ſich in eine ſchreiende Disharmonie auflöſt. Hieran ſchließen ſich nun die ferneren relativen Rückſichten, welche darauf beruhen, daß Jedes ſeine Schwächen, Mängel und Abweichungen vom Typus durch das Andere aufzuheben trachtet, damit ſie nicht im zu erzeugenden Kinde ſich perpetuiren, oder gar zu völligen Abnormitäten anwachſen. Je ſchwächer in Hinſicht auf Muskelkraft ein Mann iſt, deſto mehr wird er kräftige Weiber ſuchen: eben ſo das Weib ihrerſeits. Da nun aber dem Weibe eine ſchwächere Muskelkraft naturgemäß und in der Regel iſt; ſo werden auch in der Regel die Weiber den kräftigeren Männern den Vorzug geben. — Ferner iſt eine wichtige Rückſicht die Größe. Kleine

[625] Männer haben einen entſchiedenen Hang zu großen Weibern, und vice versa: und zwar wird in einem kleinen Manne die Vorliebe für große Weiber um ſo leidenſchaftlicher ſeyn, als er ſelbſt von einem großen Vater gezeugt und nur durch den Einfluß der Mutter klein geblieben iſt; weil er vom Vater das Gefäßſyſtem und die Energie deſſelben, die einen großen Körper mit Blut zu verſehn vermag, überkommen hat: waren hingegen ſein Vater und Großvater ſchon klein; ſo wird jener Hang ſich weniger fühlbar machen. Der Abneigung eines großen Weibes gegen große Männer liegt die Abſicht der Natur zum Grunde, eine zu große Raſſe zu vermeiden, wenn ſie, mit den von *dieſem* Weibe zu ertheilenden Kräften, zu ſchwach ausfallen würde, um lange zu leben. Wählt dennoch ein ſolches Weib einen großen Gatten, etwan um ſich in der Geſellſchaft beſſer zu präſentiren; ſo wird, in der Regel, die Nachkommenſchaft die Thorheit büßen.— Sehr entſchieden iſt ferner die Rückſicht auf die Komplexion. Blonde verlangen durchaus Schwarze oder Braune; aber nur ſelten dieſe jene. Der Grund hievon iſt, daß blondes Haar und blaue Augen ſchon eine Spielart, faſt eine Abnormität ausmachen: den weißen Mäuſen, oder wenigſtens den Schimmeln analog. In keinem andern Welttheil ſind ſie, ſelbſt nicht in der Nähe der Pole, einheimiſch, ſondern allein in Europa, und offenbar von Skandinavien ausgegangen. Beiläufig ſei hier meine Meinung ausgeſprochen, daß dem Menſchen die weiße Hautfarbe nicht natürlich iſt, ſondern er von Natur ſchwarze, oder braune Haut hat, wie unſere Stammväter die Hindu; daß folglich nie ein weißer Menſch urſprünglich aus dem Schooße der Natur hervorgegangen iſt, und es alſo keine weiße Raſſe giebt, ſo viel auch von ihr geredet wird, ſondern jeder weiße Menſch ein abgeblichener iſt. In den ihm fremden Norden gedrängt, wo er nur ſo beſteht, wie die exotiſchen Pflanzen, und, wie dieſe, im Winter des Treibhauſes bedarf, wurde der Menſch, im Laufe der Jahrtauſende, weiß. Die Zigeuner, ein Indiſcher, erſt ſeit ungefähr vier Jahrhunderten eingewanderter Stamm, zeigen den Uebergang von der Komplexion der Hindu zur unſerigen*). In

*) Das Ausführlichere hierüber findet man in Parerga, Bd. 2, § 92 der erſten Auflage.

der Geschlechtsliebe strebt daher die Natur zum dunkeln Haar [626]
und braunen Auge, als zum Urtypus, zurück: die weiße Hautfarbe aber ist zur zweiten Natur geworden; wiewohl nicht so, daß die braune der Hindu uns abstieße. — Endlich sucht auch in den einzelnen Körpertheilen Jedes das Korrektiv seiner Mängel und Abweichungen, und um so entschiedener, je wichtiger der Theil ist. Daher haben stumpfnäsige Individuen ein unaussprechliches Wohlgefallen an Habichtsnasen, an Papagaiengesichtern: eben so ist es rücksichtlich aller übrigen Theile. Menschen von übermäßig schlankem, lang gestreckten Körper- und Gliederbau können sogar einen über die Gebühr gedrungenen und verkürzten schön finden. — Analog walten die Rücksichten auf das Temperament: Jeder wird das entgegengesetzte vorziehn; jedoch nur in dem Maaß als das seinige ein entschiedenes ist. — Wer selbst, in irgend einer Rücksicht, sehr vollkommen ist, sucht und liebt zwar nicht die Unvollkommenheit in eben dieser Rücksicht, söhnt sich aber leichter als Andere damit aus; weil er selbst die Kinder vor großer Unvollkommenheit in diesem Stücke sichert. Z. B. wer selbst sehr weiß ist, wird sich an einer gelblichen Gesichtsfarbe nicht stoßen: wer aber diese hat, wird die blendende Weiße göttlich schön finden. — Der seltene Fall, daß ein Mann sich in ein entschieden häßliches Weib verliebt, tritt ein, wann, bei der oben erörterten genauen Harmonie des Grades der Geschlechtlichkeit, ihre sämmtlichen Abnormitäten gerade die entgegengesetzten, also das Korrektiv, der seinigen sind. Die Verliebtheit pflegt alsdann einen hohen Grad zu erreichen.

Der tiefe Ernst, mit welchem wir jeden Körpertheil des Weibes prüfend betrachten, und sie ihrerseits das Selbe thut, die kritische Skrupulosität, mit der wir ein Weib, das uns zu gefallen anfängt, mustern, der Eigensinn unserer Wahl, die gespannte Aufmerksamkeit, womit der Bräutigam die Braut beobachtet, seine Behutsamkeit, um in keinem Theile getäuscht zu werden, und der große Werth, den er auf jedes Mehr oder Weniger, in den wesentlichen Theilen, liegt, — Alles dieses ist der Wichtigkeit des Zweckes ganz angemessen. Denn das Neuzuerzeugende wird, ein ganzes Leben hindurch, einen ähnlichen Theil zu tragen haben: ist z. B. das Weib nur ein wenig schief; so kann dies leicht ihrem Sohn einen Puckel aufladen, und so in allem Uebrigen. —

[627] Bewußtseyn von dem Allen ist freilich nicht vorhanden; vielmehr wähnt Jeder nur im Interesse seiner eigenen Wollust (die im Grunde gar nicht dabei betheiligt seyn kann) jene schwierige Wahl zu treffen: aber er trifft sie genau so, wie es, unter Voraussetzung seiner eigenen Korporisation, dem Interesse der Gattung gemäß ist, deren Typus möglichst rein zu erhalten die geheime Aufgabe ist. Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrage eines Höheren, der Gattung: daher die Wichtigkeit, welche es Dingen beilegt, die ihm, als solchem, gleichgültig seyn könnten, ja müßten. — Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernst, mit welchem zwei junge Leute verschiedenen Geschlechts, die sich zum ersten Male sehn, einander betrachten; dem forschenden und durchdringenden Blick, den sie auf einander werfen; der sorgfältigen Musterung, die alle Züge und Theile ihrer beiderseitigen Personen zu erleiden haben. Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie Beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. Nach dem Resultat derselben fällt der Grad ihres Wohlgefallens an einander und ihres Begehrens nach einander aus. Dieses kann, nachdem es schon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöschen, durch die Entdeckung von Etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war. — Dergestalt also meditirt in Allen, die zeugungsfähig sind, der Genius der Gattung das kommende Geschlecht. Die Beschaffenheit desselben ist das große Werk, womit Kupido, unabläßig thätig, spekulirend und sinnend, beschäftigt ist. Gegen die Wichtigkeit seiner großen Angelegenheit, als welche die Gattung und alle kommenden Geschlechter betrifft, sind die Angelegenheiten der Individuen, in ihrer ganzen ephemeren Gesammtheit, sehr geringfügig: daher ist er stets bereit, diese rücksichtslos zu opfern. Denn er verhält sich zu ihnen wie ein Unsterblicher zu Sterblichen, und seine Interessen zu den ihren wie unendliche zu endlichen. Im Bewußtseyn also, Angelegenheiten höherer Art, als alle solche, welche nur individuelles Wohl und Wehe betreffen, zu verwalten, betreibt er dieselben, mit erhabener Ungestörtheit, mitten im Getümmel des Krieges, oder im Gewühl des Geschäftslebens, oder zwischen dem Wüthen einer Pest, und geht ihnen nach bis in die Abgeschiedenheit des Klosters.

Wir haben im Obigen geſehn, daß die Intenſität der Ver- [628]
liebtheit mit ihrer Individualiſirung wächſt, indem wir nachwieſen, wie die körperliche Beſchaffenheit zweier Individuen eine ſolche ſeyn kann, daß, zum Behuf möglichſter Herſtellung des Typus der Gattung, das eine die ganz ſpecielle und vollkommene Ergänzung des andern iſt, welches daher ſeiner ausſchließlich begehrt. In dieſem Fall tritt ſchon eine bedeutende Leidenſchaft ein, welche eben dadurch, daß ſie auf einen einzigen Gegenſtand und nur auf dieſen gerichtet iſt, alſo gleichſam im ſpeciellen Auftrag der Gattung auftritt, ſogleich einen edleren und erhabeneren Anſtrich gewinnt. Aus dem entgegengeſetzten Grunde iſt der bloße Geſchlechtstrieb, weil er, ohne Individualiſirung, auf Alle gerichtet iſt und die Gattung bloß der Quantität nach, mit wenig Rückſicht auf die Qualität, zu erhalten ſtrebt, gemein. Nun aber kann die Individualiſirung, und mit ihr die Intenſität der Verliebtheit, einen ſo hohen Grad erreichen, daß, ohne ihre Befriedigung, alle Güter der Welt, ja, das Leben ſelbſt ſeinen Werth verliert. Sie iſt alsdann ein Wunſch, welcher zu einer Heftigkeit anwächſt, wie durchaus kein anderer, daher zu jedem Opfer bereit macht und, im Fall die Erfüllung unabänderlich verſagt bleibt, zum Wahnſinn, oder zum Selbſtmord führen kann. Die einer ſolchen überſchwänglichen Leidenſchaft zum Grunde liegenden unbewußten Rückſichten müſſen, außer den oben nachgewieſenen, noch andere ſeyn, welche wir nicht ſo vor Augen haben. Wir müſſen daher annehmen, daß hier nicht nur die Korporiſation, ſondern auch der Wille des Mannes und der Intellekt des Weibes eine ſpecielle Angemeſſenheit zu einander haben, in Folge welcher von ihnen allein ein ganz beſtimmtes Individuum erzeugt werden kann, deſſen Exiſtenz der Genius der Gattung hier beabſichtigt, aus Gründen, die, als im Weſen des Dinges an ſich liegend, uns unzugänglich ſind. Oder, eigentlicher zu reden: der Wille zum Leben verlangt hier, ſich in einem genau beſtimmten Individuo zu objektiviren, welches nur von dieſem Vater mit dieſer Mutter gezeugt werden kann. Dieſes metaphyſiſche Begehr des Willens an ſich hat zunächſt keine andere Wirkungsſphäre in der Reihe der Weſen, als die Herzen der künftigen Eltern, welche demnach von dieſem Drange ergriffen werden und nun ihrer ſelbſt wegen zu wünſchen wähnen,

[629] was bloß einen für jetzt noch rein metaphyſiſchen, d. h. außerhalb der Reihe wirklich vorhandener Dinge liegenden Zweck hat. Alſo der aus der Urquelle aller Weſen hervorgehende Drang des künftigen, hier erſt möglich gewordenen Individuums, ins Daſeyn zu treten, iſt es, was ſich in der Erſcheinung darſtellt als die hohe, Alles außer ſich gering achtende Leidenſchaft der künftigen Eltern für einander, in der That als ein Wahn ohne Gleichen, vermöge deſſen ein ſolcher Verliebter alle Güter der Welt hingeben würde, für den Beiſchlaf mit dieſem Weibe, — der ihm doch in Wahrheit nicht mehr leiſtet, als jeder andere. Daß es dennoch bloß hierauf abgeſehn ſei, geht daraus hervor, daß auch dieſe hohe Leidenſchaft, ſo gut wie jede andere, im Genuß erliſcht, — zur großen Verwunderung der Theilnehmer. Sie erliſcht auch dann, wann, durch etwanige Unfruchtbarkeit des Weibes (welche, nach Hufeland, aus 19 zufälligen Konſtitutionsfehlern entſpringen kann), der eigentliche metaphyſiſche Zweck vereitelt wird; eben ſo, wie er es täglich wird in Millionen zertretener Keime, in denen doch auch das ſelbe metaphyſiſche Lebensprincip zum Daſeyn ſtrebt; wobei kein anderer Troſt iſt, als daß dem Willen zum Leben eine Unendlichkeit von Raum, Zeit, Materie und folglich unerſchöpfliche Gelegenheit zur Wiederkehr offen ſteht.

Dem Theophraſtus Paracelſus, der dieſes Thema nicht behandelt hat und dem mein ganzer Gedankengang fremd iſt, muß doch ein Mal die hier dargelegte Einſicht, wenn auch nur flüchtig, vorgeſchwebt haben, indem er, in ganz anderm Kontext und in ſeiner deſultoriſchen Manier, folgende merkwürdige Aeußerung hinſchrieb: Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. — — — sed propter Salomonem, qui aliunde nasci non potuit, nisi ex Bathsebea, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus (De vita longa, I, 5).

Die Sehnſucht der Liebe, der ἱμερος, welchen in zahlloſen Wendungen auszudrücken die Dichter aller Zeiten unabläſſig beſchäftigt ſind und den Gegenſtand nicht erſchöpfen, ja, ihm nicht genug thun können, dieſe Sehnſucht, welche an den Beſitz eines

bestimmten Weibes die Vorstellung einer unendlichen Säligkeit [630]
knüpft und einen unaussprechlichen Schmerz an den Gedanken,
daß er nicht zu erlangen sei, — diese Sehnsucht und dieser
Schmerz der Liebe können nicht ihren Stoff entnehmen aus den
Bedürfnissen eines ephemeren Individuums; sondern sie sind der
Seufzer des Geistes der Gattung, welcher hier ein unersetzliches
Mittel zu seinen Zwecken zu gewinnen, oder zu verlieren sieht
und daher tief aufstöhnt. Die Gattung allein hat unendliches
Leben und ist daher unendlicher Wünsche, unendlicher Befriedigung
und unendlicher Schmerzen fähig. Diese aber sind hier in der
engen Brust eines Sterblichen eingekerkert: kein Wunder daher,
wenn eine solche bersten zu wollen scheint und keinen Ausdruck
finden kann für die sie erfüllende Ahndung unendlicher Wonne
oder unendlichen Wehes. Dies also giebt den Stoff zu aller
erotischen Poesie erhabener Gattung, die sich demgemäß in trans-
scendente, alles Irdische überfliegende Metaphern versteigt. Dies
ist das Thema des Petrarka, der Stoff zu den St. Preux,
Werthern und Jacopo Ortis, die außerdem nicht zu verstehn,
noch zu erklären seyn würden. Denn auf etwanigen geistigen,
überhaupt auf objektiven, realen Vorzügen der Geliebten kann
jene unendliche Werthschätzung derselben nicht beruhen; schon weil
sie dazu dem Liebenden oft nicht genau genug bekannt ist; wie
dies Petrarka's Fall war. Der Geist der Gattung allein vermag
mit Einem Blicke zu sehn, welchen Werth sie für ihn, zu
seinen Zwecken hat. Auch entstehn die großen Leidenschaften in
der Regel beim ersten Anblick:

Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?*)
Shakespeare, As you like it, III, 5.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Stelle in dem seit 250
Jahren berühmten Roman Guzman de Alfarache, von Mateo
Aleman: No es necessario, para que uno ame, que pase
distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion,
sino que con aquella primera y sola vista, concurran junta-
mente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá
solemos vulgarmente decir, una confrontacion de sangre, [631]

*) Wer liebte je, der nicht beim ersten Anblick liebte?

à que por particular influxo suelen mover las estrellas.
(Damit Einer liebe, ist es nicht nöthig, daß viel Zeit verstreiche,
daß er Ueberlegung anstelle und eine Wahl treffe; sondern nur,
daß bei jenem ersten und alleinigen Anblick eine gewisse An-
gemessenheit und Uebereinstimmung gegenseitig zusammentreffe,
oder Das, was wir hier im gemeinen Leben eine Sympathie
des Blutes zu nennen pflegen, und wozu ein besonderer Ein-
fluß der Gestirne anzutreiben pflegt.) P. II, L. III, c. 5. Dem-
gemäß ist auch der Verlust der Geliebten, durch einen Neben-
buhler, oder durch den Tod, für den leidenschaftlich Liebenden ein
Schmerz, der jeden andern übersteigt; eben weil er transscendenter
Art ist, indem er ihn nicht bloß als Individuum trifft, sondern
ihn in seiner essentia aeterna, im Leben der Gattung angreift,
in deren speciellem Willen und Auftrage er hier berufen war.
Daher ist Eifersucht so quaalvoll und so grimmig, und ist die Ab-
tretung der Geliebten das größte aller Opfer. — Ein Held schämt
sich aller Klagen, nur nicht der Liebesklagen; weil in diesen nicht
er, sondern die Gattung winselt. — In der „großen Zenobia"
des Calderon ist im zweiten Akt eine Scene zwischen der Ze-
nobia und dem Decius, wo dieser sagt:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volviérame, etc.*)

Hier wird die Ehre, welche bisher jedes Interesse überwog, aus
dem Felde geschlagen, sobald die Geschlechtsliebe, d. i. das In-
teresse der Gattung, ins Spiel kommt und einen entschiedenen
Vortheil vor sich sieht: denn dieses ist gegen jedes, auch noch so
wichtige Interesse bloßer Individuen unendlich überwiegend. Ihm
allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem sie jeder
andern Versuchung, selbst der Drohung des Todes, widerstanden
haben. — Eben so finden wir im Privatleben, daß in keinem
Punkte Gewissenhaftigkeit so selten ist, wie in diesem: sie wird
hier bisweilen sogar von sonst redlichen und gerechten Leuten bei
Seite gesetzt, und der Ehebruch rücksichtslos begangen, wann die
leidenschaftliche Liebe, d. h. das Interesse der Gattung, sich ihrer

*) Himmel! also Du liebst mich?! Dafür würde ich hunderttausend Siege aufgeben, würde umkehren, u. s. w.

bemächtigt hat. Es ſcheint ſogar, als ob ſie dabei einer höheren [632]
Berechtigung ſich bewußt zu ſeyn glaubten, als die Intereſſen der Individuen je verleihen können; eben weil ſie im Intereſſe der Gattung handeln. Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht Chamfort's Aeußerung: Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines. Wer ſich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachſicht zu verweiſen, welche der Heiland im Evangelio der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich die ſelbe Schuld bei allen Anweſenden vorausſetzt. — Der größte Theil des Dekameron erſcheint, von dieſem Geſichtspunkt aus, als bloßer Spott und Hohn des Genius der Gattung über die von ihm mit Füßen getretenen Rechte und Intereſſen der Individuen. — Mit gleicher Leichtigkeit werden Standesunterſchiede und alle ähnlichen Verhältniſſe, wann ſie der Verbindung leidenſchaftlich Liebender entgegenſtehn, beſeitigt und für nichtig erklärt vom Genius der Gattung, der ſeine, endloſen Generationen angehörenden Zwecke verfolgend ſolche Menſchenſatzungen und Bedenken wie Spreu wegbläſt. Aus dem ſelben tief liegenden Grunde wird, wo es die Zwecke verliebter Leidenſchaft gilt, jede Gefahr willig übernommen und ſelbſt der ſonſt Zaghafte wird hier muthig. — Auch im Schauſpiele und im Roman ſehn wir, mit freudigem Antheil, die jungen Leute, welche ihre Liebeshändel, d. i. das Intereſſe der Gattung, verfechten, den Sieg davontragen über die Alten, welche nur auf das Wohl der Individuen bedacht ſind. Denn das Streben der Liebenden ſcheint uns um ſo viel wichtiger, erhabener und deshalb gerechter, als jedes ihm etwan entgegenſtehende, wie die Gattung bedeutender iſt, als das Individuum. Demgemäß iſt das Grundthema faſt aller Komödien das Auftreten des Genius der Gattung mit ſeinen Zwecken, welche dem perſönlichen Intereſſe der dargeſtellten Individuen zuwiderlaufen und daher das Glück derſelben zu untergraben drohen. In der Regel ſetzt er es durch, welches, als der poetiſchen Gerechtigkeit gemäß, den Zuſchauer befriedigt; weil dieſer fühlt, daß die Zwecke der Gattung denen der Indi-

viduen weit vorgehn. Daher verläßt er, am Schluß, die [633]
sieggekrönten Liebenden ganz getroſt, indem er mit ihnen den Wahn theilt, ſie hätten ihr eigenes Glück gegründet, welches ſie vielmehr dem Wohl der Gattung zum Opfer gebracht haben, dem Willen der vorſorglichen Alten entgegen. In einzelnen, abnormen Luſtſpielen hat man verſucht, die Sache umzukehren und das Glück der Individuen, auf Koſten der Zwecke der Gattung, durchzuſetzen: allein da empfindet der Zuſchauer den Schmerz, den der Genius der Gattung erleidet, und wird durch die dadurch geſicherten Vortheile der Individuen nicht getröſtet. Als Beiſpiele dieſer Art fallen mir ein Paar ſehr bekannte kleine Stücke bei: La reine de 16 ans, und Le mariage de raison. In Trauerſpielen mit Liebeshändeln gehn meiſtens, indem die Zwecke der Gattung vereitelt werden, die Liebenden, welche deren Werkzeug waren, zugleich unter: z. B. in Romeo und Julia, Tankred, Don Karlos, Wallenſtein, Braut von Meſſina u. a. m.

Das Verliebtſeyn eines Menſchen liefert oft komiſche, mitunter auch tragiſche Phänomene; Beides, weil er, vom Geiſte der Gattung in Beſitz genommen, jetzt von dieſem beherrſcht wird und nicht mehr ſich ſelber angehört: dadurch wird ſein Handeln dem Individuo unangemeſſen. Was, bei den höhern Graden des Verliebtſeyns, ſeinen Gedanken einen ſo poetiſchen und erhabenen Anſtrich, ſogar eine transſcendente und hyperphyſiſche Richtung giebt, vermöge welcher er ſeinen eigentlichen, ſehr phyſiſchen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren ſcheint, iſt im Grunde Dieſes, daß er jetzt vom Geiſte der Gattung, deſſen Angelegenheiten unendlich wichtiger, als alle, bloße Individuen betreffenden ſind, beſeelt iſt, um, in deſſen ſpeciellem Auftrag, die ganze Exiſtenz einer indefinit langen Nachkommenſchaft, von dieſer individuell und genau beſtimmten Beſchaffenheit, welche ſie ganz allein von ihm als Vater und ſeiner Geliebten als Mutter erhalten kann, zu begründen, und die außerdem, als eine ſolche, nie zum Daſeyn gelangt, während die Objektivation des Willens zum Leben dieſes Daſeyn ausdrücklich erfordert. Das Gefühl, in Angelegenheiten von ſo transſcendenter Wichtigkeit zu handeln, iſt es, was den Verliebten ſo hoch über alles Irdiſche, ja über ſich ſelbſt emporhebt und ſeinen ſehr phyſiſchen Wünſchen eine ſo hyperphyſiſche Einkleidung giebt, daß die Liebe

eine poetiſche Epiſode ſogar im Leben des proſaiſcheſten Menſchen [634]
wird; in welchem letzteren Fall die Sache bisweilen einen komiſchen Anſtrich gewinnt. — Jener Auftrag des in der Gattung ſich objektivirenden Willens ſtellt, im Bewußtſeyn des Verliebten, ſich dar unter der Maske der Anticipation einer unendlichen Sälig=keit, welche für ihn in der Vereinigung mit dieſem weiblichen Individuo zu finden wäre. In den höchſten Graden der Verliebtheit wird nun dieſe Chimäre ſo ſtrahlend, daß, wenn ſie nicht erlangt werden kann, das Leben ſelbſt allen Reiz verliert und nunmehr ſo freudenleer, ſchaal und ungenießbar erſcheint, daß der Ekel davor ſogar die Schrecken des Todes überwindet; daher es dann bisweilen freiwillig abgekürzt wird. Der Wille eines ſolchen Menſchen iſt in den Strudel des Willens der Gattung gerathen, oder dieſer hat ſo ſehr das Uebergewicht über den individuellen Willen erhalten, daß, wenn ſolcher in erſterer Eigenſchaft nicht wirkſam ſeyn kann, er verſchmäht, es in letzterer zu ſeyn. Das Individuum iſt hier ein zu ſchwaches Gefäß, als daß es die, auf ein beſtimmtes Objekt koncentrirte, unendliche Sehnſucht des Willens der Gattung ertragen könnte. In dieſem Fall iſt daher der Ausgang Selbſtmord, bisweilen doppelter Selbſtmord beider Liebenden; es ſei denn, daß die Natur, zur Rettung des Lebens, Wahnſinn eintreten ließe, welcher dann mit ſeinem Schleier das Bewußtſeyn jenes hoffnungsloſen Zuſtandes umhüllt. — Kein Jahr geht hin, ohne durch mehrere Fälle aller dieſer Arten die Realität des Dargeſtellten zu belegen.

Aber nicht allein hat die unbefriedigte verliebte Leidenſchaft bisweilen einen tragiſchen Ausgang, ſondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück, als zum Glück. Denn ihre Anforderungen kollidiren oft ſo ſehr mit der perſönlichen Wohlfahrt des Betheiligten, daß ſie ſolche untergraben, indem ſie mit ſeinen übrigen Verhältniſſen unvereinbar ſind und den darauf gebauten Lebensplan zerſtören. Ja, nicht allein mit den äußern Verhältniſſen iſt die Liebe oft im Widerſpruch, ſondern ſogar mit der eigenen Individualität, indem ſie ſich auf Perſonen wirft, welche, abgeſehn vom Geſchlechtsverhältniß, dem Liebenden verhaßt, verächtlich, ja zum Abſcheu ſeyn würden. Aber ſo ſehr viel mächtiger iſt der Wille der Gattung als der des Individuums, daß der Liebende über alle jene ihm widerlichen Eigenſchaften die

[635] Augen ſchließt, Alles überſieht, Alles verkennt und ſich mit dem Gegenſtande ſeiner Leidenſchaft auf immer verbindet: ſo gänzlich verblendet ihn jener Wahn, welcher, ſobald der Wille der Gattung erfüllt iſt, verſchwindet und eine verhaßte Lebensgefährtin übrig läßt. Nur hieraus iſt es erklärlich, daß wir oft ſehr vernünftige, ja ausgezeichnete Männer mit Drachen und Eheteufeln verbunden ſehn, und nicht begreifen, wie ſie eine ſolche Wahl haben treffen können. Dieſerhalb ſtellten die Alten den Amor blind dar. Ja, ein Verliebter kann ſogar die unerträglichen Temperaments= und Charakterfehler ſeiner Braut, welche ihm ein gequältes Leben verheißen, deutlich erkennen und bitter empfinden, und doch nicht abgeſchreckt werden:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art*).

Denn im Grunde ſucht er nicht ſeine Sache, ſondern die eines Dritten, der erſt entſtehn ſoll; wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre was er ſucht ſeine Sache. Aber gerade dieſes Nicht=ſeine=Sache=ſuchen, welches überall der Stämpel der Größe iſt, giebt auch der leidenſchaftlichen Liebe den Anſtrich des Erhabenen und macht ſie zum würdigen Gegenſtande der Dichtung. — Endlich verträgt ſich die Geſchlechtsliebe ſogar mit dem äußerſten Haß gegen ihren Gegenſtand; daher ſchon Plato ſie der Liebe der Wölfe zu den Schaafen verglichen hat. Dieſer Fall tritt nämlich ein, wann ein leidenſchaftlich Liebender, trotz allem Bemühen und Flehen, unter keiner Bedingung Erhörung finden kann:

I love and hate her**).

Shakespeare, Cymb., III, 5.

Der Haß gegen die Geliebte, welcher ſich dann entzündet, geht bisweilen ſo weit, daß er ſie ermordet und darauf ſich ſelbſt.

---

*) Ich frag' nicht, ich ſorg' nicht,
Ob Schuld in dir iſt:
Ich lieb' dich, das weiß ich,
Was immer du biſt.

**) Ich liebe und haſſe ſie.

Ein Paar Beiſpiele dieſer Art pflegen ſich jährlich zu ereignen: [636]
man wird ſie in den Engliſchen und Franzöſiſchen Zeitungen finden. Ganz richtig iſt daher der Goethe'ſche Vers:

> Bei aller verſchmähten Liebe! beim hölliſchen Elemente!
> Ich wollt', ich wüßte was ärger's, daß ich's fluchen könnte!

Es iſt wirklich keine Hyperbel, wenn ein Liebender die Kälte der Geliebten und die Freude ihrer Eitelkeit, die ſich an ſeinem Leiden weidet, als Grauſamkeit bezeichnet. Denn er ſteht unter dem Einfluß eines Triebes, der, dem Inſtinkt der Inſekten verwandt, ihn zwingt, allen Gründen der Vernunft zum Trotz, ſeinen Zweck unbedingt zu verfolgen, und alles Andere hintanzuſetzen: er kann nicht davon laſſen. Nicht Einen, ſondern ſchon manchen Petrarka hat es gegeben, der unerfüllten Liebesdrang, wie eine Feſſel, wie einen Eiſenblock am Fuß, ſein Leben hindurch ſchleppen mußte und in einſamen Wäldern ſeine Seufzer aushauchte: aber nur dem einen Petrarka wohnte zugleich die Dichtergabe ein; ſo daß von ihm Goethes ſchöner Vers gilt:

> Und wenn der Menſch in ſeiner Quaal verſtummt,
> Gab mir ein Gott, zu ſagen, wie ich leide.

In der That führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den ſchützenden Genien der Individuen, iſt ihr Verfolger und Feind, ſtets bereit das perſönliche Glück ſchonungslos zu zerſtören, um ſeine Zwecke durchzuſetzen; ja, das Wohl ganzer Nationen iſt bisweilen das Opfer ſeiner Launen geworden: ein Beiſpiel dieſer Art führt uns Shakeſpeare vor in Heinrich VI., Th. 3, A. 3, Sc. 2 und 3. Dies Alles beruht darauf, daß die Gattung, als in welcher die Wurzel unſers Weſens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat, als das Individuum; daher ihre Angelegenheiten vorgehn. Im Gefühl hievon haben die Alten den Genius der Gattung im Kupido perſonificirt, einem, ſeines kindiſchen Ausſehns ungeachtet, feindſäligen, grauſamen und daher verſchrienen Gott, einem kapriziöſen, despotiſchen Dämon, aber dennoch Herrn der Götter und Menſchen:

> συ δ'ω θεων τυραννε κ'ανθρωπων, Ερως!
>
> (Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!)

[637] Mörderiſches Geſchoß, Blindheit und Flügel ſind ſeine Attribute. Die letzteren deuten auf den Unbeſtand: dieſer tritt, in der Regel, erſt mit der Enttäuſchung ein, welche die Folge der Befriedigung iſt.

Weil nämlich die Leidenſchaft auf einem Wahn beruhte, der Das, was nur für die Gattung Werth hat, vorſpiegelte als für das Individuum werthvoll, muß, nach erlangtem Zwecke der Gattung, die Täuſchung verſchwinden. Der Geiſt der Gattung, welcher das Individuum in Beſitz genommen hatte, läßt es wieder frei. Von ihm verlaſſen fällt es zurück in ſeine urſprüngliche Beſchränkung und Armuth, und ſieht mit Verwunderung, daß nach ſo hohem, heroiſchen und unendlichen Streben, für ſeinen Genuß nichts abgefallen iſt, als was jede Geſchlechtsbefriedigung leiſtet: es findet ſich, wider Erwarten, nicht glücklicher als zuvor. Es merkt, daß es der Betrogene des Willens der Gattung geweſen iſt. Daher wird, in der Regel, ein beglückter Theſeus ſeine Ariadne verlaſſen. Wäre Petrarka's Leidenſchaft befriedigt worden; ſo wäre, von Dem an, ſein Geſang verſtummt, wie der des Vogels, ſobald die Eier gelegt ſind.

Hier ſei es beiläufig bemerkt, daß, ſo ſehr auch meine Metaphyſik der Liebe gerade den in dieſer Leidenſchaft Verſtrickten mißfallen wird, dennoch, wenn gegen dieſelbe Vernunftbetrachtungen überhaupt etwas vermöchten, die von mir aufgedeckte Grundwahrheit, vor allem Andern, zur Ueberwältigung derſelben befähigen müßte. Allein es wird wohl beim Ausſpruch des alten Komikers bleiben: Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.

Ehen aus Liebe werden im Intereſſe der Gattung, nicht der Individuen, geſchloſſen. Zwar wähnen die Betheiligten ihr eigenes Glück zu fördern: allein ihr wirklicher Zweck iſt ein ihnen ſelbſt fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch ſie möglichen Individuums liegt. Durch dieſen Zweck zuſammengeführt ſollen ſie fortan ſuchen, ſo gut als möglich mit einander auszukommen. Aber ſehr oft wird das durch jenen inſtinktiven Wahn, welcher das Weſen der leidenſchaftlichen Liebe iſt, zuſammengebrachte Paar im Uebrigen von der heterogenſten Beſchaffenheit ſeyn. Dies kommt an den Tag, wann der Wahn, wie er nothwendig muß, verſchwindet. Demgemäß fallen die aus Liebe

geſchloſſenen Ehen in der Regel unglücklich aus: denn durch ſie [638]
wird für die kommende Generation auf Koſten der gegenwärtigen geſorgt. Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores (Wer aus Liebe heirathet, hat unter Schmerzen zu leben) ſagt das Spaniſche Sprichwort. — Umgekehrt verhält es ſich mit den aus Konvenienz, meiſtens nach Wahl der Eltern, geſchloſſenen Ehen. Die hier waltenden Rückſichten, welcher Art ſie auch ſeyn mögen, ſind wenigſtens reale, die nicht von ſelbſt verſchwinden können. Durch ſie wird für das Glück der Vorhandenen, aber freilich zum Nachtheil der Kommenden, geſorgt; und jenes bleibt doch problematiſch. Der Mann, welcher, bei ſeiner Verheirathung, auf Geld, ſtatt auf Befriedigung ſeiner Neigung ſieht, lebt mehr im Individuo, als in der Gattung; welches der Wahrheit gerade entgegengeſetzt iſt, daher es ſich als naturwidrig darſtellt und eine gewiſſe Verachtung erregt. Ein Mädchen, welches, dem Rath ſeiner Eltern entgegen, den Antrag eines reichen und nicht alten Mannes ausſchlägt, um, mit Hintanſetzung aller Konvenienzrückſichten, allein nach ſeinem inſtinktiven Hange zu wählen, bringt ſein individuelles Wohl dem der Gattung zum Opfer. Aber eben deswegen kann man ihm einen gewiſſen Beifall nicht verſagen: denn es hat das Wichtigere vorgezogen und im Sinne der Natur (näher, der Gattung) gehandelt; während die Eltern im Sinne des individuellen Egoismus riethen. — Dem Allen zufolge gewinnt es den Anſchein, als müßte, bei Abſchließung einer Ehe, entweder das Individuum oder das Intereſſe der Gattung zu kurz kommen. Meiſtens ſteht es auch ſo: denn daß Konvenienz und leidenſchaftliche Liebe Hand in Hand giengen, iſt der ſeltenſte Glücksfall. Die phyſiſch, moraliſch, oder intellektuell elende Beſchaffenheit der meiſten Menſchen mag zum Theil ihren Grund darin haben, daß die Ehen gewöhnlich nicht aus reiner Wahl und Neigung, ſondern aus allerlei äußern Rückſichten und nach zufälligen Umſtänden geſchloſſen werden. Wird jedoch neben der Konvenienz auch die Neigung in gewiſſem Grade berückſichtigt; ſo iſt dies gleichſam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. Glückliche Ehen ſind bekanntlich ſelten; eben weil es im Weſen der Ehe liegt, daß ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, ſondern die kommende Generation iſt. Indeſſen ſei zum Troſte zarter und liebender Gemüther noch hinzugefügt,

[639] daß bisweilen der leidenſchaftlichen Geſchlechtsliebe ſich ein Gefühl ganz andern Urſprungs zugeſellt, nämlich wirkliche, auf Uebereinſtimmung der Geſinnung gegründete Freundſchaft, welche jedoch meiſtens erſt dann hervortritt, wann die eigentliche Geſchlechtsliebe in der Befriedigung erloſchen iſt. Jene wird alsdann meiſtens daraus entſpringen, daß die einander ergänzenden und entſprechenden phyſiſchen, moraliſchen und intellektuellen Eigenſchaften beider Individuen, aus welchen, in Rückſicht auf das zu Erzeugende, die Geſchlechtsliebe entſtand, eben auch in Beziehung auf die Individuen ſelbſt, als entgegengeſetzte Temperamentseigenſchaften und geiſtige Vorzüge ſich zu einander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüther begründen. —

Die ganze hier abgehandelte Metaphyſik der Liebe ſteht mit meiner Metaphyſik überhaupt in genauer Verbindung, und das Licht, welches ſie auf dieſe zurückwirft, läßt ſich in Folgendem reſumiren.

Es hat ſich ergeben, daß die ſorgfältige und durch unzählige Stufen bis zur leidenſchaftlichen Liebe ſteigende Auswahl bei der Befriedigung des Geſchlechtstriebes auf dem höchſt ernſten Antheil beruht, welchen der Menſch an der ſpeciellen perſönlichen Beſchaffenheit des kommenden Geſchlechts nimmt. Dieſer überaus merkwürdige Antheil nun beſtätigt zwei in den vorhergegangenen Kapiteln dargethane Wahrheiten: 1) Die Unzerſtörbarbeit des Weſens an ſich des Menſchen, als welches in jenem kommenden Geſchlechte fortlebt. Denn jener ſo lebhafte und eifrige, nicht aus Reflexion und Vorſatz, ſondern aus dem innerſten Zuge und Triebe unſers Weſens entſpringende Antheil könnte nicht ſo unvertilgbar vorhanden ſeyn und ſo große Macht über den Menſchen ausüben, wenn dieſer abſolut vergänglich wäre und ein von ihm wirklich und durchaus verſchiedenes Geſchlecht bloß der Zeit nach auf ihn folgte. 2) Daß ſein Weſen an ſich mehr in der Gattung als im Individuo liegt. Denn jenes Intereſſe an der ſpeciellen Beſchaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel, von der flüchtigſten Neigung bis zur ernſtlichſten Leidenſchaft, ausmacht, iſt Jedem eigentlich die höchſte Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Mißlingen ihn am empfindlichſten berührt; daher ſie vorzugsweiſe die Herzensangelegen-
[640] heit genannt wird: auch wird dieſem Intereſſe, wann es ſich

ſtark und entſchieden ausgeſprochen hat, jedes bloß die eigene Perſon betreffende nachgeſetzt und nöthigenfalls aufgeopfert. Dadurch alſo bezeugt der Menſch, daß ihm die Gattung näher liegt, als das Individuum, und er unmittelbarer in Jener, als in Dieſem lebt. — Warum demnach hängt der Verliebte, mit gänzlicher Hingebung, an den Augen ſeiner Auserkorenen und iſt bereit, ihr jedes Opfer zu bringen? — Weil ſein unſterblicher Theil es iſt, der nach ihr verlangt; nach allem Sonſtigen immer nur der ſterbliche. — Jenes lebhafte, oder gar inbrünſtige, auf ein beſtimmtes Weib gerichtete Verlangen iſt ſonach ein unmittelbares Unterpfand der Unzerſtörbarkeit des Kerns unſers Weſens und ſeines Fortbeſtandes in der Gattung. Dieſen Fortbeſtand nun aber für etwas Geringfügiges und Ungenügendes zu halten, iſt ein Irrthum, der daraus entſpringt, daß man unter dem Fortleben der Gattung ſich nichts weiter denkt, als das künftige Daſeyn uns ähnlicher, jedoch in keinem Betracht mit uns identiſcher Weſen, und dies wieder, weil man, von der nach außen gerichteten Erkenntniß ausgehend, nur die äußere Geſtalt der Gattung, wie wir dieſe anſchaulich auffaſſen, und nicht ihr inneres Weſen in Betracht zieht. Dieſes innere Weſen aber gerade iſt es, was unſerm eigenen Bewußtſeyn, als deſſen Kern, zum Grunde liegt, daher ſogar unmittelbarer, als dieſes ſelbſt iſt und, als Ding an ſich, frei vom principio individuationis, eigentlich das Selbe und Identiſche iſt in allen Individuen, ſie mögen neben, oder nach einander daſeyn. Dieſes nun iſt der Wille zum Leben, alſo gerade Das, was Leben und Fortdauer ſo dringend verlangt. Dies eben bleibt demnach vom Tode verſchont und unangefochten. Aber auch: es kann es zu keinem beſſern Zuſtande bringen, als ſein gegenwärtiger iſt: mithin iſt ihm, mit dem Leben, das beſtändige Leiden und Sterben der Individuen gewiß. Von dieſem es zu befreien, iſt der Verneinung des Willens zum Leben vorbehalten, als durch welche der individuelle Wille ſich vom Stamm der Gattung losreißt und jenes Daſeyn in derſelben aufgiebt. Für Das, was er ſodann iſt, fehlt es uns an Begriffen, ja, an allen Datis zu ſolchen. Wir können es nur bezeichnen als Dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu ſeyn, oder nicht. Für den letztern Fall bezeichnet der Buddhaismus es mit dem Worte Nirwana, deſſen Etymologie in der Anmerkung zum

[641] Schluſſe des 41. Kapitels gegeben worden. Es iſt der Punkt, welcher aller menſchlichen Erkenntniß, eben als ſolcher, auf immer unzugänglich bleibt. —

Wenn wir nun, vom Standpunkte dieſer letzten Betrachtung aus, in das Gewühl des Lebens hineinſchauen, erblicken wir Alle mit der Noth und Plage deſſelben beſchäftigt, alle Kräfte anſtrengend, die endloſen Bedürfniſſe zu befriedigen und das vielgeſtaltete Leiden abzuwehren, ohne jedoch etwas Anderes dafür hoffen zu dürfen, als eben die Erhaltung dieſes geplagten, individuellen Daſeyns, eine kurze Spanne Zeit hindurch. Dazwiſchen aber, mitten in dem Getümmel, ſehn wir die Blicke zweier Liebenden ſich ſehnſüchtig begegnen: — jedoch warum ſo heimlich, furchtſam und verſtohlen? — Weil dieſe Liebenden die Verräther ſind, welche heimlich danach trachten, die ganze Noth und Plackerei zu perpetuiren, die ſonſt ein baldiges Ende erreichen würde, welches ſie vereiteln wollen, wie ihres Gleichen es früher vereitelt haben. — Dieſe Betrachtung greift nun ſchon in das folgende Kapitel hinüber.

Anhang zum vorſtehenden Kapitel.

Οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε
τὸ ῥῆμα· καὶ ποῦ τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς;
Πεφευγα· τ' ἀληθὲς γὰρ ἰσχυρον τρέφω.
Soph.

Auf Seite 620 habe ich der Päderaſtie beiläufig erwähnt und ſie als einen irre geleiteten Inſtinkt bezeichnet. Dies ſchien mir, als ich die zweite Auflage bearbeitete, genügend. Seitdem hat weiteres Nachdenken über dieſe Verirrung mich in derſelben ein merkwürdiges Problem, jedoch auch deſſen Löſung entdecken laſſen. Dieſe ſetzt das vorſtehende Kapitel voraus, wirft aber auch wieder Licht auf daſſelbe zurück, gehört alſo zur Vervollſtändigung, wie zum Beleg der dort dargelegten Grundanſicht.

[642] An ſich ſelbſt betrachtet nämlich ſtellt die Päderaſtie ſich dar als eine nicht bloß widernatürliche, ſondern auch im höchſten

Grade widerwärtige und Abscheu erregende Monstrosität, eine Handlung, auf welche allein eine völlig perverse, verschrobene und entartete Menschennatur irgend ein Mal hätte gerathen können, und die sich höchstens in ganz vereinzelten Fällen wiederholt hätte. Wenden wir nun aber uns an die Erfahrung; so finden wir das Gegentheil hievon: wir sehn nämlich dieses Laster, trotz seiner Abscheulichkeit, zu allen Zeiten und in allen Ländern der Welt, völlig im Schwange und in häufiger Ausübung. Allbekannt ist, daß dasselbe bei Griechen und Römern allgemein verbreitet war, und ohne Scheu und Schaam öffentlich eingestanden und getrieben wurde. Hievon zeugen alle alten Schriftsteller, mehr als zur Genüge. Zumal sind die Dichter sammt und sonders voll davon: nicht ein Mal der keusche Virgil ist auszunehmen (Ecl. 2). Sogar den Dichtern der Urzeit, dem Orpheus (den deshalb die Mänaden zerrissen) und dem Thamyris, ja, den Göttern selbst, wird es angedichtet. Ebenfalls reden die Philosophen viel mehr von dieser, als von der Weiberliebe: besonders scheint Plato fast keine andere zu kennen, und eben so die Stoiker, welche sie als des Weisen würdig erwähnen (Stob. ecl. eth., L. II, c. 7). Sogar dem Sokrates rühmt Plato, im Symposion, es als eine beispiellose Heldenthat nach, daß er den, sich ihm dazu anbietenden Alkibiades verschmäht habe. In Xenophons Memorabilien spricht Sokrates von der Päderastie als einer untadelhaften, sogar lobenswerthen Sache. (Stob. Flor., Vol. 1, p. 57.) Eben so in den Memorabilien (Lib. I, cap. 3, § 8), woselbst Sokrates vor den Gefahren der Liebe warnt, spricht er so ausschließlich von der Knabenliebe, daß man denken sollte, es gäbe gar keine Weiber. Auch Aristoteles (Pol. II, 9) spricht von der Päderastie als etwas Gewöhnlichem, ohne sie zu tadeln, führt an, daß sie bei den Kelten in öffentlichen Ehren gestanden habe, und bei den Kretern die Gesetze sie begünstigt hätten, als Mittel gegen Uebervölkerung, erzählt (c. 10) die Männerliebschaft des Gesetzgebers Philolaos u. s. w. Cicero sagt sogar: Apud Graecos opprobrio fuit adolescentibus, si amatores non haberent. Für gelehrte Leser bedarf es hier überhaupt keiner Belege: sie erinnern sich deren zu Hunderten: denn bei den Alten ist Alles voll davon. Aber selbst bei den roheren Völkern, namentlich bei

den Galliern, war das Laster sehr im Schwange. Wenden wir uns nach Asien, so sehn wir alle Länder dieses Welttheils, und zwar von den frühesten Zeiten an, bis zur gegenwärtigen herab, von dem Laster erfüllt, und zwar ebenfalls ohne es sonderlich zu
[643] verhehlen: Hindu und Chinesen nicht weniger, als die Islamitischen Völker, deren Dichter wir ebenfalls viel mehr mit der Knaben-, als mit der Weiberliebe beschäftigt finden; wie denn z. B. im Gulistan des Sadi das Buch „von der Liebe" ausschließlich von jener redet. Auch den Hebräern war dies Laster nicht unbekannt; da Altes und Neues Testament desselben als strafbar erwähnen. Im Christlichen Europa endlich hat Religion, Gesetzgebung und öffentliche Meinung ihm mit aller Macht entgegenarbeiten müssen: im Mittelalter stand überall Todesstrafe darauf, in Frankreich noch im 16. Jahrhundert der Feuertod, und in England wurde noch während des ersten Drittels dieses Jahrhunderts die Todesstrafe dafür unnachläßlich vollzogen; jetzt ist es Deportation auf Lebenszeit. So gewaltiger Maaßregeln also bedurfte es, um dem Laster Einhalt zu thun; was denn zwar in bedeutendem Maaße gelungen ist, jedoch keineswegs bis zur Ausrottung desselben; sondern es schleicht, unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses, allezeit und überall umher, in allen Ländern und unter allen Ständen, und kommt, oft wo man es am wenigsten erwartete, plötzlich zu Tage. Auch ist es in den früheren Jahrhunderten, trotz allen Todesstrafen, nicht anders damit gewesen: dies bezeugen die Erwähnungen desselben und Anspielungen darauf in den Schriften aus allen jenen Zeiten. — Wenn wir nun alles Dieses uns vergegenwärtigen und wohl erwägen; so sehn wir die Päderastie zu allen Zeiten und in allen Ländern auf eine Weise auftreten, die gar weit entfernt ist von der, welche wir zuerst, als wir sie bloß an sich selbst betrachteten, also a priori, vorausgesetzt hatten. Nämlich die gänzliche Allgemeinheit und beharrliche Unausrottbarkeit der Sache beweist, daß sie irgendwie aus der menschlichen Natur selbst hervorgeht; da sie nur aus diesem Grunde jederzeit und überall unausbleiblich auftreten kann als ein Beleg zu dem

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

Dieser Folgerung können wir daher uns schlechterdings nicht ent-

ziehn, wenn wir redlich verfahren wollen. Ueber dieſen Thatbeſtand aber hinwegzugehn und es beim Schelten und Schimpfen auf das Laſter bewenden zu laſſen, wäre freilich leicht, iſt jedoch nicht meine Art mit den Problemen fertig zu werden; ſondern, meinem angeborenen Beruf, überall der Wahrheit nachzuforſchen [644] und den Dingen auf den Grund zu kommen, auch hier getreu, erkenne ich zunächſt das ſich darſtellende und zu erklärende Phänomen, nebſt der unvermeidlichen Folgerung daraus, an. Daß nun aber etwas ſo von Grund aus Naturwidriges, ja, der Natur gerade in ihrem wichtigſten und angelegenſten Zweck Entgegentretendes aus der Natur ſelbſt hervorgehn ſollte, iſt ein ſo unerhörtes Paradoxon, daß deſſen Erklärung ſich als ein ſchweres Problem darſtellt, welches ich jedoch jetzt, durch Aufdeckung des ihm zum Grunde liegenden Naturgeheimniſſes löſen werde.

Zum Ausgangspunkt diene mir eine Stelle des Ariſtoteles in Polit., VII, 16. — Daſelbſt ſetzt er auseinander, erſtlich: daß zu junge Leute ſchlechte, ſchwache, mangelhafte und klein bleibende Kinder zeugen; und weiterhin, daß das Selbe von den Erzeugniſſen der zu alten gilt: τα γαρ των πρεσβυτερων εκγονα, καϑαπερ τα των νεωτερων, ατελη γιγνεται, και τοις σωμασι, και ταις διανοιαις, τα δε των γεγηρακοτων ασϑενη (nam, ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est). Was nun dieſerhalb Ariſtoteles als Regel für den Einzelnen, das ſtellt Stobäos als Geſetz für die Gemeinſchaft auf, am Schluſſe ſeiner Darlegung der peripatetiſchen Philoſophie (Ecl. eth., L. II, c. 7 in fine): προς την ρωμην των σωματων και τελειοτητα δειν μητε νεωτερων αγαν, μητε πρεσβυτερων τους γαμους ποιεισϑαι, ατελη γαρ γιγνεσϑαι, κατ' αμφοτερας τας ηλικιας, και τελειως ασϑενη τα εκγονα (oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta). Ariſtoteles ſchreibt daher vor, daß, wer 54 Jahre alt iſt, keine Kinder mehr in die Welt ſetzen ſoll; wiewohl er den Beiſchlaf noch immer, ſeiner Geſundheit, oder ſonſt einer Urſache halber, ausüben mag. Wie Dies zu bewerkſtelligen ſei, ſagt er nicht: ſeine Meinung geht aber offenbar dahin, daß die in ſolchem Alter erzeugten Kinder durch Abortus wegzuſchaffen ſind; da er dieſen, wenige Zeilen vorher, anempfohlen hat. — Die Natur nun ihrerſeits kann die der [645] Vorſchrift des Ariſtoteles zum Grunde liegende Thatſache nicht leugnen, aber auch nicht aufheben. Denn, ihrem Grundſatz natura non facit saltus zufolge, konnte ſie die Saamenabſonderung des Mannes nicht plötzlich einſtellen; ſondern auch hier, wie bei jedem Abſterben, mußte eine allmälige Deterioration vorhergehn. Die Zeugung während dieſer nun aber würde ſchwache, ſtumpfe, ſieche, elende und kurzlebende Menſchen in die Welt ſetzen. Ja, ſie thut es nur zu oft: die in ſpäterm Alter gezeugten Kinder ſterben meiſtens früh weg, erreichen wenigſtens nie das hohe Alter, ſind, mehr oder weniger, hinfällig, kränklich, ſchwach, und die von ihnen Erzeugten ſind von ähnlicher Beſchaffenheit. Was hier von der Zeugung im deklinirenden Alter geſagt iſt, gilt eben ſo von der im unreifen. Nun aber liegt der Natur nichts ſo ſehr am Herzen, wie die Erhaltung der Species und ihres ächten Typus; wozu wohlbeſchaffene, tüchtige, kräftige Individuen das Mittel ſind: nur ſolche will ſie. Ja, ſie betrachtet und behandelt (wie Kapitel 41 gezeigt worden) im Grunde die Individuen nur als Mittel; als Zweck bloß die Species. Demnach ſehn wir hier die Natur, in Folge ihrer eigenen Geſetze und Zwecke, auf einen mißlichen Punkt gerathen und wirklich in der Bedrängniß. Auf gewaltſame und von fremder Willkür abhängige Auskunftsmittel, wie das von Ariſtoteles angedeutete, konnte ſie, ihrem Weſen zufolge, unmöglich rechnen, und eben ſo wenig darauf, daß die Menſchen, durch Erfahrung belehrt, die Nachtheile zu früher und zu ſpäter Zeugung erkennen und demgemäß ihre Gelüſte zügeln würden, in Folge vernünftiger, kalter Ueberlegung. Auf Beides alſo konnte, in einer ſo wichtigen Sache, die Natur es nicht ankommen laſſen. Jetzt blieb ihr nichts Anderes übrig, als von zwei Uebeln das kleinere zu wählen. Zu dieſem Zweck nun aber mußte ſie ihr beliebtes Werkzeug, den Inſtinkt, welcher, wie in vorſtehendem Kapitel gezeigt, das ſo wichtige Geſchäft der Zeugung überall leitet und dabei ſo ſeltſame Illuſionen ſchafft, auch hier in ihr Intereſſe ziehn; welches nun aber hier nur dadurch geſchehn konnte, daß ſie ihn irre leitete (lui donna le change). Die Natur kennt

nämlich nur das Physische, nicht das Moralische: sogar ist zwischen ihr und der Moral entschiedener Antagonismus. Erhaltung des Individui, besonders aber der Species, in möglichster Vollkommenheit, ist ihr alleiniger Zweck. Zwar ist nun auch [646] physisch die Päderastie den dazu verführten Jünglingen nachtheilig; jedoch nicht in so hohem Grade, daß es nicht von zweien Uebeln das kleinere wäre, welches sie demnach wählt, um dem sehr viel größern, der Depravation der Species, schon von Weitem auszuweichen und so das bleibende und zunehmende Unglück zu verhüten.

Dieser Vorsicht der Natur zufolge stellt, ungefähr in dem von Aristoteles angegebenen Alter, in der Regel, eine päderastische Neigung sich leise und allmälig ein, wird immer deutlicher und entschiedener, in dem Maaße, wie die Fähigkeit, starke und gesunde Kinder zu zeugen, abnimmt. So veranstaltet es die Natur. Wohl zu merken jedoch, daß von diesem eintretenden Hange bis zum Laster selbst noch ein sehr weiter Weg ist. Zwar wenn, wie im alten Griechenland und Rom, oder zu allen Zeiten in Asien, ihm kein Damm entgegengesetzt ist, kann er, vom Beispiel ermuthigt, leicht zum Laster führen, welches dann, in Folge hievon, große Verbreitung erhält. In Europa hingegen stehn demselben so überaus mächtige Motive der Religion, der Moral, der Gesetze und der Ehre entgegen, daß fast Jeder schon vor dem bloßen Gedanken zurückbebt, und wir demgemäß annehmen dürfen, daß unter etwan drei Hundert, welche jenen Hang spüren, höchstens Einer so schwach und hirnlos seyn wird, ihm nachzugeben; um so gewisser, als dieser Hang erst in dem Alter eintritt, wo das Blut abgekühlt und der Geschlechtstrieb überhaupt gesunken ist, und er andererseits an der gereiften Vernunft, an der durch Erfahrung erlangten Umsicht und der vielfach geübten Festigkeit so starke Gegner findet, daß nur eine von Haus aus schlechte Natur ihm unterliegen wird.

Inzwischen wird der Zweck, den die Natur dabei hat, dadurch erreicht, daß jene Neigung Gleichgültigkeit gegen die Weiber mit sich führt, welche mehr und mehr zunimmt, zur Abneigung wird und endlich bis zum Widerwillen anwächst. Hierin erreicht die Natur ihren eigentlichen Zweck um so sicherer, als, je mehr im Manne die Zeugungskraft abnimmt, desto entschiedener ihre

widernatürliche Richtung wird. — Diesem entsprechend finden wir die Päderastie durchgängig als ein Laster alter Männer. Nur solche sind es, welche dann und wann, zum öffentlichen Skandal, darauf betroffen werden. Dem eigentlich männlichen [647] Alter ist sie fremd, ja, unbegreiflich. Wenn ein Mal eine Ausnahme hievon vorkommt; so glaube ich, daß es nur in Folge einer zufälligen und vorzeitigen Depravation der Zeugungskraft seyn kann, welche nur schlechte Zeugungen liefern könnte, denen vorzubeugen, die Natur sie ablenkt. Daher auch richten die in großen Städten leider nicht seltenen Knäben ihre Winke und Anträge stets an ältere Herren, niemals an die im Alter der Kraft stehenden, oder gar an junge Leute. Auch bei den Griechen, wo Beispiel und Gewohnheit hin und wieder eine Ausnahme von dieser Regel herbeigeführt haben mag, finden wir von den Schriftstellern, zumal den Philosophen, namentlich Plato und Aristoteles, in der Regel, den Liebhaber ausdrücklich als ältlich dargestellt. Insbesondere ist in dieser Hinsicht eine Stelle des Plutarch bemerkenswerth im Liber amatorius, c. 5: Ὁ παιδικος ερως, οψε γεγονως, και παρ' ὡραν τῳ βιῳ, νοθος και σκοτιος, εξελαυνει τον γνησιον ερωτα και πρεσβυτερον. (Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstitisset, germanum et natu majorem amorem expellit.) Sogar unter den Göttern finden wir nur die ältlichen, den Zeus und den Herakles, mit männlichen Geliebten versehn, nicht den Mars, Apollo, Bakchus, Merkur. — Inzwischen kann im Orient der in Folge der Polygamie entstehende Mangel an Weibern hin und wieder gezwungene Ausnahmen zu dieser Regel veranlassen: eben so in noch neuen und daher weiberlosen Kolonien, wie Kalifornien u. s. w. — Dem entsprechend nun ferner, daß das unreife Sperma, eben so wohl wie das durch Alter depravirte, nur schwache, schlechte und unglückliche Zeugungen liefern kann, ist, wie im Alter, so auch in der Jugend eine erotische Neigung solcher Art zwischen Jünglingen oft vorhanden, führt aber wohl nur höchst selten zum wirklichen Laster, indem ihr, außer den oben genannten Motiven, die Unschuld, Reinheit, Gewissenhaftigkeit und Verschämtheit des jugendlichen Alters entgegensteht.

Aus dieser Darstellung ergiebt sich, daß, während das in

Betracht genommene Laster den Zwecken der Natur, und zwar im Allerwichtigsten und ihr Angelegensten, gerade entgegenzuarbeiten scheint, es in Wahrheit eben diesen Zwecken, wiewohl nur mittelbar, dienen muß, als Abwendungsmittel größerer Uebel. Es ist nämlich ein Phänomen der absterbenden und dann [648] wieder der unreifen Zeugungskraft, welche der Species Gefahr drohen: und wiewohl sie alle Beide aus moralischen Gründen pausiren sollten; so war hierauf doch nicht zu rechnen; da überhaupt die Natur das eigentlich Moralische bei ihrem Treiben nicht in Anschlag bringt. Demnach griff die, in Folge ihrer eigenen Gesetze, in die Enge getriebene Natur, mittelst Verkehrung des Instinkts, zu einem Nothbehelf, einem Strategem, ja, man möchte sagen, sie bauete sich eine Eselsbrücke, um, wie oben dargelegt, von zweien Uebeln dem größern zu entgehn. Sie hat nämlich den wichtigen Zweck im Auge, unglücklichen Zeugungen vorzubeugen, welche allmälig die ganze Species depraviren könnten, und da ist sie, wie wir gesehn haben, nicht skrupulös in der Wahl der Mittel. Der Geist, in welchem sie hier verfährt, ist der selbe, in welchem sie, wie oben, Kapitel 27, angeführt, die Wespen antreibt, ihre Jungen zu erstechen: denn in beiden Fällen greift sie zum Schlimmen, um Schlimmerem zu entgehn: sie führt den Geschlechtstrieb irre, um seine verderblichsten Folgen zu vereiteln.

Meine Absicht bei dieser Darstellung ist zunächst die Lösung des oben dargelegten auffallenden Problems gewesen; sodann aber auch die Bestätigung meiner, im vorstehenden Kapitel ausgeführten Lehre, daß bei aller Geschlechtsliebe der Instinkt die Zügel führt und Illusionen schafft, weil der Natur das Interesse der Gattung allen andern vorgeht, und daß Dies sogar bei der hier in Rede stehenden, widerwärtigen Verirrung und Ausartung des Geschlechtstriebes gültig bleibt; indem auch hier, als letzter Grund, die Zwecke der Gattung sich ergeben, wiewohl sie, in diesem Fall, bloß negativer Art sind, indem die Natur dabei prophylaktisch verfährt. Diese Betrachtung wirft daher auf meine gesammte Metaphysik der Geschlechtsliebe Licht zurück. Ueberhaupt aber ist durch diese Darstellung eine bisher verborgene Wahrheit zu Tage gebracht, welche, bei aller ihrer Seltsamkeit, doch neues Licht auf das innere Wesen, den Geist und das

Treiben der Natur wirft. Demgemäß hat es sich dabei nicht um moralische Verwarnung gegen das Laster, sondern um das Verständniß des Wesens der Sache gehandelt. Uebrigens ist der wahre, letzte, tief metaphysische Grund der Verwerflichkeit der [649] Päderastie dieser, daß, während der Wille zum Leben sich darin bejaht, die Folge solcher Bejahung, welche den Weg zur Erlösung offen hält, also die Erneuerung des Lebens, gänzlich abgeschnitten ist. — Endlich habe ich auch, durch Darlegung dieser paradoxen Gedanken, den durch das immer weitere Bekanntwerden meiner von ihnen so sorgfältig verhehlten Philosophie jetzt sehr deconcertirten Philosophieprofessoren eine kleine Wohlthat zufließen lassen wollen, indem ich ihnen Gelegenheit eröffnete zu der Verläumdung, daß ich die Päderastie in Schutz genommen und anempfohlen hätte.

Kapitel 45*).

Von der Bejahung des Willens zum Leben.

Wenn der Wille zum Leben sich bloß darstellte als Trieb zur Selbsterhaltung; so würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erscheinung, auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer seyn. Die Mühen und Sorgen eines solchen Lebens würden nicht groß, mithin das Daseyn leicht und heiter ausfallen. Weil hingegen der Wille das Leben schlechthin und auf alle Zeit will, stellt er sich zugleich dar als Geschlechtstrieb, der es auf eine endlose Reihe von Generationen abgesehn hat. Dieser Trieb hebt jene Sorglosigkeit, Heiterkeit und Unschuld, die ein bloß individuelles Daseyn begleiten würden, auf, indem er in das Bewußtseyn Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Noth bringt. — Wenn er hingegen, wie wir es an seltenen Ausnahmen sehn, freiwillig unterdrückt wird; so ist dies die Wendung des Willens, als welcher umkehrt. Er geht alsdann im Individuo auf, und nicht über dasselbe hinaus.

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 60 des ersten Bandes.

Dies kann jedoch nur durch eine ſchmerzliche Gewalt geſchehn, die jenes ſich ſelber anthut. Iſt es aber geſchehn; ſo wird dem Bewußtſeyn jene Sorgloſigkeit und Heiterkeit des bloß individuellen Daſeyns wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten [650] Potenz. — Hingegen an die Befriedigung jenes heftigſten aller Triebe und Wünſche knüpft ſich der Urſprung eines neuen Daſeyns, alſo die Durchführung des Lebens, mit allen ſeinen Laſten, Sorgen, Nöthen und Schmerzen, von Neuem; zwar in einem andern Individuo: jedoch wenn Beide, wie ſie in der Erſcheinung verſchieden ſind, es auch ſchlechthin und an ſich wären, wo bliebe dann die ewige Gerechtigkeit? — Das Leben ſtellt ſich dar als eine Aufgabe, ein Penſum zum Abarbeiten, und daher, in der Regel, als ein ſteter Kampf gegen die Noth. Demnach ſucht Jeder durch und davon zu kommen, ſo gut es gehn will: er thut das Leben ab, wie einen Frohndienſt, welchen er ſchuldig war. Wer aber hat dieſe Schuld kontrahirt? — Sein Erzeuger, im Genuß der Wolluſt. Alſo dafür, daß der Eine dieſe genoſſen hat, muß der Andere leben, leiden und ſterben. Inzwiſchen wiſſen wir und ſehn hier darauf zurück, daß die Verſchiedenheit des Gleichartigen durch Raum und Zeit bedingt iſt, welche ich in dieſem Sinne das principium individuationis genannt habe. Sonſt wäre die ewige Gerechtigkeit nicht zu retten. Eben darauf, daß der Erzeuger im Erzeugten ſich ſelbſt wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit iſt, für ſein Kind mehr zu thun, zu leiden und zu wagen, als für ſich ſelbſt, und zugleich dies als ſeine Schuldigkeit erkennt.

Das Leben eines Menſchen, mit ſeiner endloſen Mühe, Noth und Leiden, iſt anzuſehn als die Erklärung und Paraphraſe des Zeugungsaktes, d. i. der entſchiedenen Bejahung des Willens zum Leben: zu derſelben gehört auch noch, daß er der Natur einen Tod ſchuldig iſt, und er denkt mit Beklemmung an dieſe Schuld. — Zeugt dies nicht davon, daß unſer Daſeyn eine Verſchuldung enthält? — Allerdings aber ſind wir, gegen den periodiſch zu entrichtenden Zoll, Geburt und Tod, immerwährend da, und genießen ſucceſſiv alle Leiden und Freuden des Lebens; ſo daß uns keine entgehn kann: dies eben iſt die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben. Dabei iſt alſo die Furcht vor dem Tode, welche uns, trotz allen Plagen des Lebens, darin

feſthält, eigentlich illuſoriſch: aber eben ſo illuſoriſch iſt der Trieb, der uns hineingelockt hat. Dieſe Lockung ſelbſt kann man [651] objektiv anſchauen in den ſich ſehnſüchtig begegnenden Blicken zweier Liebenden: ſie ſind der reinſte Ausdruck des Willens zum Leben in ſeiner Bejahung. Wie iſt er hier ſo ſanft und zärtlich! Wohlſeyn will er, und ruhigen Genuß und ſanfte Freude, für ſich, für Andere, für Alle. Es iſt das Thema des Anakreon. So lockt und ſchmeichelt er ſich ſelbſt ins Leben hinein. Iſt er aber darin, dann zieht die Quaal das Verbrechen, und das Verbrechen die Quaal herbei: Gräuel und Verwüſtung füllen den Schauplatz. Es iſt das Thema des Aeſchylos.

Der Akt nun aber, durch welchen der Wille ſich bejaht und der Menſch entſteht, iſt eine Handlung, deren Alle ſich im Innerſten ſchämen, die ſie daher ſorgfältig verbergen, ja, auf welcher betroffen ſie erſchrecken, als wären ſie bei einem Verbrechen ertappt worden. Es iſt eine Handlung, deren man bei kalter Ueberlegung meiſtens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abſcheu gedenkt. Näher auf dieſelbe in dieſem Sinne eingehende Betrachtungen liefert Montaigne, im 5. Kapitel des dritten Buches, unter der Randgloſſe: ce que c'est que l'amour. Eine eigenthümliche Betrübniß und Reue folgt ihr auf dem Fuße, iſt jedoch am fühlbarſten nach der erſtmaligen Vollziehung derſelben, überhaupt aber um ſo deutlicher, je edler der Charakter iſt. Selbſt Plinius, der Heide, ſagt daher: Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae, e poenitenda origine (Hist. nat., X, 83). Und andererſeits, was treiben und ſingen, in Goethes „Fauſt", Teufel und Hexen auf ihrem Sabbath? Unzucht und Zoten. Was docirt eben daſelbſt (in den vortrefflichen Paralipomenis zum Fauſt), vor der verſammelten Menge, der leibhaftige Satan? — Unzucht und Zoten; nichts weiter. — Aber einzig und allein mittelſt der fortwährenden Ausübung einer ſo beſchaffenen Handlung beſteht das Menſchengeſchlecht. — Hätte nun der Optimismus Recht, wäre unſer Daſeyn das dankbar zu erkennende Geſchenk höchſter, von Weisheit geleiteter Güte, und demnach an ſich ſelbſt preiswürdig, rühmlich und erfreulich; da müßte doch wahrlich der Akt, welcher es perpetuirt, eine ganz andere Phyſiognomie tragen. Iſt hingegen dieſes Daſeyn eine Art Fehltritt, oder Irrweg; iſt es das

Werk eines urſprünglich blinden Willens, deſſen glücklichſte Entwickelung die iſt, daß er zu ſich ſelbſt komme, um ſich ſelbſt aufzuheben; ſo muß der jenes Daſeyn perpetuirende Akt gerade ſo ausſehn, wie er ausſieht. [652]

Hinſichtlich auf die erſte Grundwahrheit meiner Lehre verdient hier die Bemerkung eine Stelle, daß die oben berührte Schaam über das Zeugungsgeſchäft ſich ſogar auf die demſelben dienenden Theile erſtreckt, obſchon dieſe, gleich allen übrigen, angeboren ſind. Dies iſt abermals ein ſchlagender Beweis davon, daß nicht bloß die Handlungen, ſondern ſchon der Leib des Menſchen die Erſcheinung, Objektivation ſeines Willens und als das Werk deſſelben zu betrachten iſt. Denn einer Sache, die ohne ſeinen Willen dawäre, könnte er ſich nicht ſchämen.

Der Zeugungsakt verhält ſich ferner zur Welt, wie das Wort zum Räthſel. Nämlich, die Welt iſt weit im Raume und alt in der Zeit und von unerſchöpflicher Mannigfaltigkeit der Geſtalten. Jedoch iſt dies Alles nur die Erſcheinung des Willens zum Leben; und die Koncentration, der Brennpunkt dieſes Willens, iſt der Generationsakt. In dieſem Akt alſo ſpricht das innere Weſen der Welt ſich am deutlichſten aus. Es iſt, in dieſer Hinſicht, ſogar beachtenswerth, daß er ſelbſt auch ſchlechthin „der Wille" genannt wird, in der ſehr bezeichnenden Redensart: „Er verlangte von ihr, ſie ſollte ihm zu Willen ſeyn." Als der deutlichſte Ausdruck des Willens alſo iſt jener Akt der Kern, das Kompendium, die Quinteſſenz der Welt. Daher geht uns durch ihn ein Licht auf über ihr Weſen und Treiben: er iſt das Wort zum Räthſel. Demgemäß iſt er verſtanden unter dem „Baum der Erkenntniß": denn nach der Bekanntſchaft mit ihm gehn Jedem über das Leben die Augen auf, wie es auch Byron ſagt:

> The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known*).
> *D. Juan*, I, 128.

Nicht weniger entſpricht dieſer Eigenſchaft, daß er das große αρρητον, das öffentliche Geheimniß iſt, welches nie und nirgends deutlich erwähnt werden darf, aber immer und überall ſich, als

*) Vom Baum der Erkenntniß iſt gepflückt worden: — Alles iſt bekannt.

die Hauptſache, von ſelbſt verſteht und daher den Gedanken Aller ſtets gegenwärtig iſt, weshalb auch die leiſeſte Anſpielung darauf augenblicklich verſtanden wird. Die Hauptrolle, die jener Akt und was ihm anhängt in der Welt ſpielt, indem überall Liebesintriguen einerſeits betrieben und andererſeits vorausgeſetzt werden, iſt der Wichtigkeit dieſes punctum saliens des Welteies ganz angemeſſen. Das Beluſtigende liegt nur in der ſteten Verheimlichung der Hauptſache. [653]

Aber nun ſeht, wie der junge, unſchuldige, menſchliche Intellekt, wann ihm jenes große Geheimniß der Welt zuerſt bekannt wird, erſchrickt über die Enormität! Der Grund hievon iſt, daß auf dem weiten Wege, den der urſprünglich erkenntnißloſe Wille zu durchlaufen hatte, ehe er ſich zum Intellekt, zumal zum menſchlichen, vernünftigen, Intellekt ſteigerte, er ſich ſelber ſo entfremdet wurde, daß er ſeinen Urſprung, jene poenitenda origo, nicht mehr kennt und nun vom Standpunkt des lauteren, daher unſchuldigen Erkennens aus, ſich darüber entſetzt.

Da nun alſo der Brennpunkt des Willens, d. h. die Koncentration und der höchſte Ausdruck deſſelben, der Geſchlechtstrieb und ſeine Befriedigung iſt; ſo iſt es ſehr bezeichnend und in der ſymboliſchen Sprache der Natur naiv ausgedrückt, daß der individualiſirte Wille, alſo der Menſch und das Thier, ſeinen Eintritt in die Welt durch die Pforte der Geſchlechtstheile macht. —

Die Bejahung des Willens zum Leben, welche demnach ihr Centrum im Generationsakt hat, iſt beim Thiere unausbleiblich. Denn allererſt im Menſchen kommt der Wille, welcher die natura naturans iſt, zur Beſinnung. Zur Beſinnung kommen heißt: nicht bloß zur augenblicklichen Nothdurft des individuellen Willens, zu ſeinem Dienſt in der dringenden Gegenwart, erkennen; — wie dies im Thiere, nach Maaßgabe ſeiner Vollkommenheit und ſeiner Bedürfniſſe, welche Hand in Hand gehn, der Fall iſt; ſondern eine größere Breite der Erkenntniß erlangt haben, vermöge einer deutlichen Erinnerung des Vergangenen, ungefähren Anticipation des Zukünftigen und eben dadurch allſeitigen Ueberſicht des individuellen Lebens, des eigenen, des fremden, ja des Daſeyns überhaupt. Wirklich iſt das Leben jeder Thierſpecies, die Jahrtauſende ihrer Exiſtenz hindurch, gewiſſermaaßen einem einzigen Augenblicke gleich: denn

es ist bloßes Bewußtseyn der Gegenwart, ohne das der Vergangenheit und der Zukunft, mithin des Todes. In diesem Sinne ist es anzusehn als ein beharrender Augenblick, ein [654] Nunc stans. — Hier sehn wir, beiläufig, am deutlichsten, daß überhaupt die Form des Lebens, oder der Erscheinung des Willens mit Bewußtseyn, zunächst und unmittelbar bloß die Gegenwart ist: Vergangenheit und Zukunft kommen allein beim Menschen und zwar bloß im Begriff hinzu, werden in abstracto erkannt und allenfalls durch Bilder der Phantasie erläutert. — Nachdem also der Wille zum Leben, d. i. das innere Wesen der Natur, in rastlosem Streben nach vollkommener Objektivation und vollkommenem Genuß, die ganze Reihe der Thiere durchlaufen hat, — welches oft in den mehrfachen Absätzen successiver, stets von Neuem anhebender Thierreihen auf dem selben Planeten geschieht; — kommt er zuletzt in dem mit Vernunft ausgestatteten Wesen, im Menschen, zur Besinnung. Hier nun fängt die Sache an ihm bedenklich zu werden, die Frage dringt sich ihm auf, woher und wozu das Alles sei, und hauptsächlich, ob die Mühe und Noth seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? le jeu vaut-il bien la chandelle? — Demnach ist hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntniß, sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet; wiewohl er sich Letztere, in der Regel, nur in einem mythischen Gewande zum Bewußtseyn bringen kann. — Wir haben demzufolge keinen Grund, anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher gesteigerten Objektivationen des Willens komme; da er hier schon an seinem Wendepunkte angelangt ist.

Kapitel 46*).

Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens.

Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und gränzenlosen [655] Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit. — Bis dahin jedoch sind seine Wünsche gränzenlos, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte man, was dem Menschen, an Befriedigungen jeder Art, in der Regel, wird: es ist meistens nicht mehr, als die, mit unabläßiger Mühe und steter Sorge, im Kampf mit der Noth, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieses Daseyns selbst, den Tod im Prospekt. — Alles im Leben giebt kund, daß das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Wesen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meisten Menschen trübsälig und kurz aus. Die komparativ Glücklichen sind es meistens nur scheinbar, oder aber sie sind, wie die Langlebenden, seltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrig bleiben mußte, — als Lockvogel. Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen, wie im Großen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswerth das Gewünschte war: so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben; so war es, um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden, wann wir uns haben hinäffen lassen. Das Glück liegt demgemäß stets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer kleinen dunkeln Wolke

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§ 56—59 des ersten Bandes. Auch ist damit zu vergleichen Kapitel 11 und 12 des zweiten Bandes der Parerga und Paralipomena.

zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist Alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich [656] zu seyn. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens, sich dar als darauf abgesehn und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens werth sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; — auf daß unser Wille sich davon abwende.

Die Art, wie diese Nichtigkeit aller Objekte des Willens sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kund giebt und faßlich macht, ist zunächst die Zeit. Sie ist die Form, mittelst derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint; indem, vermöge dieser, alle unsere Genüsse und Freuden unter unsern Händen zu Nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo sie geblieben seien. Jene Nichtigkeit selbst ist daher das alleinige Objektive der Zeit, d. h. das ihr im Wesen an sich der Dinge Entsprechende, also Das, dessen Ausdruck sie ist. Deshalb eben ist die Zeit die a priori nothwendige Form aller unserer Anschauungen: in ihr muß sich Alles darstellen, auch wir selbst. Demzufolge gleicht nun zunächst unser Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittiren muß: es sind die Tage; die Quittung ist der Tod. Denn zuletzt verkündigt die Zeit den Urtheilsspruch der Natur über den Werth aller in ihr erscheinenden Wesen, indem sie sie vernichtet:

Und das mit Recht: denn Alles was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht.
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.

So sind denn Alter und Tod, zu denen jedes Leben nothwendig hineilt, das aus den Händen der Natur selbst erfolgende Verdammungsurtheil über den Willen zum Leben, welches aussagt, daß dieser Wille ein Streben ist, das sich selbst vereiteln muß. „Was du gewollt hast", spricht es, „endigt so: wolle etwas Besseres." — Also die Belehrung, welche Jedem sein Leben giebt, besteht im Ganzen darin, daß die Gegenstände seiner Wünsche beständig täuschen, wanken und fallen, sonach mehr Quaal als [657] Freude bringen, bis endlich sogar der ganze Grund und Boden, auf dem sie sämmtlich stehn, einstürzt, indem sein Leben selbst vernichtet wird und er so die letzte Bekräftigung erhält, daß all sein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong*).

Wir wollen aber noch auf das Specielle der Sache eingehn; da diese Ansichten es sind, in denen ich den meisten Widerspruch erfahren habe. — Zuvörderst habe ich die im Texte gegebene Nachweisung der Negativität aller Befriedigung, also alles Genusses und alles Glückes, im Gegensatz der Positivität des Schmerzes noch durch Folgendes zu bekräftigen.

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist es damit, wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl dazuseyn aufhört. Genüsse und Freuden vermissen wir schmerzlich, sobald sie ausbleiben: aber Schmerzen, selbst wenn sie nach langer Anwesenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt, sondern höchstens wird absichtlich, mittelst der Reflexion, ihrer gedacht. Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden und

*) Bis Alter und Erfahrung, Hand in Hand,
Zum Tod' ihn führen und er hat erkannt,
Daß, nach so langem, mühevollen Streben,
Er Unrecht hatte, durch sein ganzes Leben.

kündigen daher sich selbst an: das Wohlseyn hingegen ist bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, so lange wir sie besitzen; sondern erst nachdem wir sie verloren haben: denn auch sie sind Negationen. Daß Tage unsers Lebens glücklich waren, merken wir erst, nachdem sie unglücklichen Platz gemacht haben. — In dem Maaße, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab: das Gewohnte wird nicht [658] mehr als Genuß empfunden. Eben dadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu: denn das Wegfallen des Gewohnten wird schmerzlich gefühlt. Also wächst durch den Besitz das Maaß des Nothwendigen, und dadurch die Fähigkeit Schmerz zu empfinden. — Die Stunden gehn desto schneller hin, je angenehmer; desto langsamer, je peinlicher sie zugebracht werden: weil der Schmerz, nicht der Genuß das Positive ist, dessen Gegenwart sich fühlbar macht. Eben so werden wir bei der Langenweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht. Beides beweist, daß unser Daseyn dann am glücklichsten ist, wann wir es am wenigsten spüren: woraus folgt, daß es besser wäre, es nicht zu haben. — Große, lebhafte Freude läßt sich schlechterdings nur denken als Folge großer vorhergegangener Noth: denn zu einem Zustande dauernder Zufriedenheit kann nichts hinzukommen, als etwas Kurzweil, oder auch Befriedigung der Eitelkeit. Darum sind alle Dichter genöthigt, ihre Helden in ängstliche und peinliche Lagen zu bringen, um sie daraus wieder befreien zu können: Drama und Epos schildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menschen, und jeder Roman ist ein Guckkasten, darin man die Spasmen und Konvulsionen des geängstigten menschlichen Herzens betrachtet. Diese ästhetische Nothwendigkeit hat Walter Scott naiv dargelegt in der „Konklusion" zu seiner Novelle Old mortality. — Ganz in Uebereinstimmung mit der von mir bewiesenen Wahrheit sagt auch der von Natur und Glück so begünstigte Voltaire: le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle; und setzt hinzu: il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.

Ehe man so zuversichtlich ausspricht, daß das Leben ein wünschenswerthes, oder dankenswerthes Gut sei, vergleiche man ein Mal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehn seyn. Im Grunde aber ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Uebeln mehr auf der Welt sei: [659] denn schon das bloße Daseyn des Uebels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann:

Mille piacer' non vagliono un tormento*).
Petr.

Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf: und eben so wenig macht mein gegenwärtiges Wohlseyn meine frühern Leiden ungeschehn. Wenn daher des Uebeln auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist; so wäre dennoch das bloße Daseyn desselben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich, daß wir über das Daseyn der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; — daß ihr Nichtseyn ihrem Daseyn vorzuziehn wäre; — daß sie etwas ist, das im Grunde nicht seyn sollte; u. s. f. Ueberaus schön ist Byron's Ausdruck der Sache:

Our life is a false nature, — 'tis not in
The harmony of things, this hard decree,
This uneradicable taint of sin,
This boundless Upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, which rain their plagues on men like dew —
Disease, death, bondage — all the woes we see —
And worse, the woes we see not — which throb through
The immedicable soul, with heart-aches ever new**).

*) Tausend Genüsse sind nicht eine Quaal werth.
**) Unser Leben ist falscher Art: in der Harmonie der Dinge kann es nicht liegen, dieses harte Verhängniß, diese unausrottbare Seuche der Sünde, dieser gränzenlose Upas, dieser Alles vergiftende Baum, dessen Wurzel die

Wenn die Welt und das Leben Selbstzweck seyn und demnach theoretisch keiner Rechtfertigung, praktisch keiner Entschädigung oder Gutmachung bedürfen sollten, sondern dawären, etwan wie Spinoza und die heutigen Spinozisten es darstellen, als [660] die einzige Manifestation eines Gottes, der animi causa, oder auch um sich zu spiegeln, eine solche Evolution mit sich selber vornähme, mithin ihr Daseyn weder durch Gründe gerechtfertigt, noch durch Folgen ausgelöst zu werden brauchte; — dann müßten nicht etwan die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüsse und das Wohlseyn in demselben völlig ausgeglichen werden; — da dies, wie gesagt, unmöglich ist, weil mein gegenwärtiger Schmerz durch künftige Freuden nie aufgehoben wird, indem diese ihre Zeit füllen, wie er seine; — sondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht seyn, oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur so würde das Leben für sich selbst bezahlen.

Weil nun aber unser Zustand vielmehr etwas ist, das besser nicht wäre; so trägt Alles, was uns umgiebt, die Spur hievon — gleich wie in der Hölle Alles nach Schwefel riecht, — indem Jegliches stets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem versetzt, jeder Genuß immer nur ein halber ist, jedes Vergnügen seine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beschwerde herbeiführt, jedes Hülfsmittel unserer täglichen und stündlichen Noth uns alle Augenblicke im Stich läßt und seinen Dienst versagt, die Stufe, auf welche wir treten, so oft unter uns bricht, ja, Unfälle, große und kleine, das Element unsers Lebens sind, und wir, mit Einem Wort, dem Phineus gleichen, dem die Harpyen alle Speisen besudelten und ungenießbar machten. Alles was wir anfassen, widersetzt sich, weil es seinen eigenen Willen hat, der überwunden werden muß. Zwei Mittel werden dagegen versucht: erstlich die ευλαβεια, d. i. Klugheit, Vorsicht, Schlauheit:

Erde ist, dessen Blätter und Zweige die Wolken sind, welche ihre Plagen auf die Menschen herabregnen, wie Thau, — Krankheit, Tod, Knechtschaft, — all das Wehe, welches wir sehn, — und, was schlimmer, das Wehe, welches wir nicht sehn, — und welches die unheilbare Seele durchwallt, mit immer neuem Gram.

sie lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zu Schanden. Zweitens, der Stoische Gleichmuth, welcher jeden Unfall entwaffnen will, durch Gefaßtseyn auf alle und Verschmähen von Allem: praktisch wird er zur kynischen Entsagung, die lieber, ein für alle Mal, alle Hülfsmittel und Erleichterungen von sich wirft: sie macht uns zu Hunden: wie den Diogenes in der Tonne. Die Wahrheit ist: wir sollen elend seyn, und sind's. Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichsten Uebel, die den Menschen treffen, der Mensch selbst: homo homini lupus. Wer dies Letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß Einer der Teufel des Andern seyn muß; [661] wozu denn freilich Einer vor dem Andern geeignet ist, vor Allen wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige Hundert Tausend Menschen einander gegenüberstellt und ihnen zuruft: „Leiden und Sterben ist euere Bestimmung: jetzt schießt mit Flinten und Kanonen auf einander los!" und sie thun es. — Ueberhaupt aber bezeichnen, in der Regel, Ungerechtigkeit, äußerste Unbilligkeit, Härte, ja Grausamkeit, die Handlungsweise der Menschen gegen einander: eine entgegengesetzte tritt nur ausnahmsweise ein. Hierauf beruht die Nothwendigkeit des Staates und der Gesetzgebung, und nicht auf euern Flausen. Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Gesetze liegen, zeigt sich sogleich die dem Menschen eigene Rücksichtslosigkeit gegen seines Gleichen, welche aus seinem gränzenlosen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entspringt. Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt z. B. die Negersklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehn: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei, oder sonstige Fabrik, und von Dem an erst 10, dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin sitzen und die selbe mechanische Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen, Athem zu holen, theuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges.

Uns Andere inzwischen vermögen geringe Zufälle vollkommen unglücklich zu machen; vollkommen glücklich, nichts auf der Welt. — Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens. — Einen indirek-

ten, aber ſichern Beweis davon, daß die Menſchen ſich unglücklich fühlen, folglich es ſind, liefert, zum Ueberfluß, auch noch der Allen einwohnende, grimmige Neid, der, in allen Lebensverhältniſſen, auf Anlaß jedes Vorzugs, welcher Art er auch ſeyn mag, rege wird und ſein Gift nicht zu halten vermag. Weil ſie ſich unglücklich fühlen, können die Menſchen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen: wer ſich momentan glücklich fühlt, möchte ſogleich Alles um ſich herum beglücken, und ſagt:

Que tout le monde ici soit heureux de ma joie.

Wenn das Leben an ſich ſelbſt ein ſchätzbares Gut und dem [662] Nichtſeyn entſchieden vorzuziehn wäre; ſo brauchte die Ausgangspforte nicht von ſo entſetzlichen Wächtern, wie der Tod mit ſeinen Schrecken iſt, beſetzt zu ſeyn. Aber wer würde im Leben, wie es iſt, ausharren, wenn der Tod minder ſchrecklich wäre? — Und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu ſeyn, und wir tröſten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit iſt, daß Beide unzertrennlich zuſammengehören, indem ſie ein Irrſal ausmachen, von welchem zurückzukommen ſo ſchwer, wie wünſchenswerth iſt.

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, praktiſch ausgedrückt, nicht ſeyn ſollte; ſo würde ſie auch nicht theoretiſch ein Problem ſeyn: vielmehr würde ihr Daſeyn entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es ſich ſo gänzlich von ſelbſt verſtände, daß eine Verwunderung darüber und Frage danach in keinem Kopfe aufſteigen könnte; oder der Zweck deſſelben würde ſich unverkennbar darbieten. Statt deſſen aber iſt ſie ſogar ein unauflösliches Problem; indem ſelbſt die vollkommenſte Philoſophie ſtets noch ein unerklärtes Element enthalten wird, gleich einem unauflöslichen Niederſchlag, oder dem Reſt, welchen das irrationale Verhältniß zweier Größen ſtets übrig läßt. Daher, wenn Einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts ſei, als dieſe Welt; ſo läßt die Welt ſich nicht aus ſich ſelbſt rechtfertigen, kein Grund, keine Endurſache ihres Daſeyns in ihr ſelbſt finden, nicht nachweiſen, daß ſie ihrer ſelbſt wegen, d. h. zu ihrem eigenen Vortheil daſei. — Dies iſt, meiner

Lehre zufolge, freilich daraus erklärlich, daß das Princip ihres Daſeyns ausdrücklich ein grundloſes iſt, nämlich blinder Wille zum Leben, welcher, als Ding an ſich, dem Satz vom Grunde, der bloß die Form der Erſcheinungen iſt und durch den allein jedes Warum berechtigt iſt, nicht unterworfen ſeyn kann. Dies ſtimmt aber auch zur Beſchaffenheit der Welt: denn nur ein blinder, kein ſehender Wille konnte ſich ſelbſt in die Lage verſetzen, in der wir uns erblicken. Ein ſehender Wille würde vielmehr bald den Ueberſchlag gemacht haben, daß das Geſchäft die Koſten nicht deckt, indem ein ſo gewaltiges Streben und [663] Ringen, mit Anſtrengung aller Kräfte, unter ſteter Sorge, Angſt und Noth, und bei unvermeidlicher Zerſtörung jedes individuellen Lebens, keine Entſchädigung findet in dem ſo errungenen, ephemeren, unter unſern Händen zu nichts werdenden Daſeyn ſelbſt. Daher eben verlangt die Erklärung der Welt aus einem Anaxagoriſchen νους, d. h. aus einem von Erkenntniß geleiteten Willen, zu ihrer Beſchönigung, nothwendig den Optimismus, der aldann, dem laut ſchreienden Zeugniß einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgeſtellt und verfochten wird. Da wird denn das Leben für ein Geſchenk ausgegeben, während am Tage liegt, daß Jeder, wenn er zum voraus das Geſchenk hätte beſehn und prüfen dürfen, ſich dafür bedankt haben würde; wie denn auch Leſſing den Verſtand ſeines Sohnes bewunderte, der, weil er durchaus nicht in die Welt hineingewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltſam hineingezogen werden mußte, kaum aber darin, ſich eilig wieder davonmachte. Dagegen wird dann wohl geſagt, das Leben ſolle, von einem Ende zum andern, auch nur eine Lektion ſeyn; worauf aber Jeder antworten könnte: „So wollte ich eben deshalb, daß man mich in der Ruhe des allgenugſamen Nichts gelaſſen hätte, als wo ich weder Lektionen, noch ſonſt etwas nöthig hatte.“ Würde nun aber gar noch hinzugefügt, er ſolle einſt von jeder Stunde ſeines Lebens Rechenſchaft ablegen; ſo wäre er vielmehr berechtigt, ſelbſt erſt Rechenſchaft zu fordern darüber, daß man ihn, aus jener Ruhe weg, in eine ſo mißliche, dunkele, geängſtete und peinliche Lage verſetzt hat. — Dahin alſo führen falſche Grundanſichten. Denn das menſchliche Daſeyn, weit entfernt den Charakter eines Geſchenks zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahirten

Schuld. Die Einforderung derſelben erſcheint in Geſtalt der, durch jenes Daſeyn geſetzten, dringenden Bedürfniſſe, quälenden Wünſche und endloſen Noth. Auf Abzahlung dieſer Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch ſind damit erſt die Zinſen getilgt. Die Kapitalabzahlung geſchieht durch den Tod. — Und wann wurde dieſe Schuld kontrahirt? — Bei der Zeugung. —

Wenn man demgemäß den Menſchen anſieht als ein Weſen, deſſen Daſeyn eine Strafe und Buße iſt; — ſo erblickt man ihn in einem ſchon richtigeren Lichte. Der Mythos vom Sündenfall (obwohl wahrſcheinlich, wie das ganze Judenthum, dem Zend-Aveſta entlehnt: Bun-Dehesch, 15) iſt das Einzige im Alten Teſtament, dem ich eine metaphyſiſche, wenn gleich nur allegoriſche Wahrheit zugeſtehn kann; ja, er iſt es allein, was mich mit dem Alten Teſtament ausſöhnt. Nichts Anderm nämlich ſieht unſer Daſeyn ſo ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines ſtrafbaren Gelüſtens. Das neuteſtamentliche Chriſtenthum, deſſen ethiſcher Geiſt der des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimiſtiſchen des Alten Teſtaments ſehr fremd iſt, hat auch, höchſt weiſe, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne dieſen hätte es im Judenthum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unſer Daſeyn ſelbſt behaftet iſt, ermeſſen; ſo blicke man auf das Leiden, welches mit demſelben verknüpft iſt. Jeder große Schmerz, ſei er leiblich oder geiſtig, ſagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten. Daß auch das Chriſtenthum unſer Daſeyn in dieſem Lichte erblickt, bezeugt eine Stelle aus Luthers Kommentar zu Galat., c. 3, die mir nur lateiniſch vorliegt: Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est. — Man hat geſchrieen über das Melancholiſche und Troſtloſe meiner Philoſophie: es liegt jedoch bloß darin, daß ich, ſtatt als Aequivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß wo die Schuld liegt, in der Welt, auch ſchon etwas Höllenartiges ſei: wer aber dieſes leugnen wollte, — kann es leicht ein Mal erfahren.

[664]

Und dieſer Welt, dieſem Tummelplatz gequälter und geängſtigter Weſen, welche nur dadurch beſtehn, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Thier das lebendige Grab tauſend anderer und ſeine Selbſterhaltung eine Kette von Martertoden iſt, wo ſodann mit der Erkenntniß die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächſt, welche daher im Menſchen ihren höchſten Grad erreicht und einen um ſo höheren, je intelligenter er iſt, — dieſer Welt hat man das Syſtem des Optimismus anpaſſen und ſie uns als die beſte unter den möglichen andemonſtriren wollen. Die Abſurdität iſt ſchreiend. — Inzwiſchen heißt ein Optimiſt mich die Augen öffnen und hineinſehn in die Welt, wie ſie ſo ſchön ſei, im Sonnenſchein, mit ihren Bergen, Thälern, Ströhmen, Pflanzen, Thieren u. ſ. f. — Aber iſt denn die Welt ein Guckkaſten? Zu ſehn ſind dieſe Dinge freilich ſchön; aber ſie zu ſeyn iſt ganz etwas Anderes. — Dann kommt ein Teleolog und preiſt mir die weiſe Einrichtung an, vermöge welcher dafür geſorgt ſei, daß die Planeten nicht mit den Köpfen gegen einander rennen, Land und Meer nicht zum Brei gemiſcht, ſondern hübſch auseinandergehalten ſeien, auch nicht Alles in beſtändigem Froſte ſtarre, noch von Hitze geröſtet werde, imgleichen, in Folge der Schiefe der Ekliptik, kein ewiger Frühling ſei, als in welchem nichts zur Reife gelangen könnte, u. dgl. m. — Aber Dieſes und alles Aehnliche ſind ja bloße conditiones sine quibus non. Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben ſoll, wenn ihre Planeten wenigſtens ſo lange, wie der Lichtſtrahl eines entlegenen Fixſterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, beſtehn und nicht, wie Leſſings Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren ſollen; — da durfte ſie freilich nicht ſo ungeſchickt gezimmert ſeyn, daß ſchon ihr Grundgerüſt den Einſturz drohte. Aber wenn man zu den Reſultaten des geprieſenen Werkes fortſchreitet, die Spieler betrachtet, die auf der ſo dauerhaft gezimmerten Bühne agiren, und nun ſieht, wie mit der Senſibilität der Schmerz ſich einfindet und in dem Maaße, wie jene ſich zur Intelligenz entwickelt, ſteigt, wie ſodann, mit dieſer gleichen Schritt haltend, Gier und Leiden immer ſtärker hervortreten und ſich ſteigern, bis zuletzt das Menſchenleben keinen andern Stoff darbietet, als den zu Tragödien und Komödien, — da wird, wer nicht heuchelt, ſchwerlich disponirt ſeyn, Hallelujahs anzuſtimmen.

[665]

Den eigentlichen, aber verheimlichten Urſprung dieſer letzteren hat übrigens, ſchonungslos, aber mit ſiegender Wahrheit, David Hume aufgedeckt, in ſeiner Natural history of religion, Sect. 6, 7, 8 and 13. Derſelbe legt auch im zehnten und elften Buch ſeiner Dialogues on natural religion, unverhohlen, mit ſehr triftigen und dennoch ganz anderartigen Argumenten als die meinigen, die trübſälige Beſchaffenheit dieſer Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar; wobei er dieſen zugleich in ſeinem Urſprung angreift. Beide Werke Hume's ſind ſo leſenswerth, wie ſie in Deutſchland heut zu Tage unbekannt ſind, wo [666] man dagegen, patriotiſch, am ekelhaften Gefaſel einheimiſcher, ſich ſpreizender Alltagsköpfe unglaubliches Genügen findet und ſie als große Männer ausſchreit. Jene Dialogues aber hat Hamann überſetzt, Kant hat die Ueberſetzung durchgeſehn und noch im ſpäten Alter Hamanns Sohn zur Herausgabe derſelben bewegen wollen, weil die von Platner ihm nicht genügte (ſiehe Kants Biographie von F. W. Schubert, S. 81 und 165). — Aus jeder Seite von David Hume iſt mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers ſämmtlichen philoſophiſchen Werken zuſammengenommen.

Der Begründer des ſyſtematiſchen Optimismus hingegen iſt Leibnitz, deſſen Verdienſte um die Philoſophie zu leugnen ich nicht geſonnen bin, wiewohl mich in die Monadologie, präſtabilirte Harmonie und identitas indiscernibilium eigentlich hineinzudenken, mir nie hat gelingen wollen. Seine Nouveaux essays sur l'entendement aber ſind bloß ein Excerpt, mit ausführlicher, auf Berichtigung abgeſehener, jedoch ſchwacher Kritik des mit Recht weltberühmten Werkes Locke's, welchem er hier mit eben ſo wenig Glück ſich entgegenſtellt, wie, durch ſein gegen das Gravitationsſyſtem gerichtetes Tentamen de motuum coelestium causis, dem Neuton. Gegen dieſe Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie iſt die Kritik der reinen Vernunft ganz ſpeciell gerichtet und hat zu ihr ein polemiſches, ja, vernichtendes Verhältniß; wie zu Locke und Hume das der Fortſetzung und Weiterbildung. Daß heut zu Tage die Philoſophieprofeſſoren allſeitig bemüht ſind, den Leibnitz, mit ſeinen Flauſen, wieder auf die Beine zu bringen, ja, zu verherrlichen, und andererſeits Kanten möglichſt gering zu ſchätzen und bei Seite zu ſchieben, hat ſeinen guten Grund

im primum vivere: die Kritik der reinen Vernunft läßt nämlich nicht zu, daß man Jüdiſche Mythologie für Philoſophie ausgebe, noch auch, daß man, ohne Umſtände, von der „Seele" als einer gegebenen Realität, einer wohlbekannten und gut ackreditirten Perſon, rede, ohne Rechenſchaft zu geben, wie man denn zu dieſem Begriff gekommen ſei und welche Berechtigung man habe, ihn wiſſenſchaftlich zu gebrauchen. Aber primum vivere, deinde philosophari! Herunter mit dem Kant, vivat unſer Leibnitz! — [667] Auf dieſen alſo zurückzukommen, kann ich der Theodicee, dieſer methodiſchen und breiten Entfaltung des Optimismus, in ſolcher Eigenſchaft, kein anderes Verdienſt zugeſtehn, als dieſes, daß ſie ſpäter Anlaß gegeben hat zum unſterblichen Candide des großen Voltaire; wodurch freilich Leibnitzens ſo oft wiederholte, lahme Erküſe für die Uebel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. Schon durch den Namen ſeines Helden deutete Voltaire an, daß es nur der Aufrichtigkeit bedarf, um das Gegentheil des Optimismus zu erkennen. Wirklich macht auf dieſem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine ſo ſeltſame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume, wie oben erwähnt, ſo ergötzlich aufgedeckten geheimen Quelle deſſelben (nämlich heuchelnde Schmeichelei, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg) eine hinreichende Erklärung ſeines Urſprungs.

Sogar aber läßt ſich den handgreiflich ſophiſtiſchen Beweiſen Leibnitzens, daß dieſe Welt die beſte unter den möglichen ſei, ernſtlich und ehrlich der Beweis entgegenſtellen, daß ſie die ſchlechteſte unter den möglichen ſei. Denn Möglich heißt nicht was Einer etwan ſich vorphantaſiren mag, ſondern was wirklich exiſtiren und beſtehn kann. Nun iſt dieſe Welt ſo eingerichtet, wie ſie ſeyn mußte, um mit genauer Noth beſtehn zu können: wäre ſie aber noch ein wenig ſchlechter, ſo könnte ſie ſchon nicht mehr beſtehn. Folglich iſt eine ſchlechtere, da ſie nicht beſtehn könnte, gar nicht möglich, ſie ſelbſt alſo unter den möglichen die ſchlechteſte. Denn nicht bloß wenn die Planeten mit den Köpfen gegen einander rennten, ſondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgend eine, ſtatt ſich durch andere allmälig wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte,

würde die Welt bald ihr Ende erreichen: die Aſtronomen wiſſen, von wie zufälligen Umſtänden, nämlich zumeiſt vom irrationalen Verhältniß der Umlaufszeiten zu einander, Dieſes abhängt, und haben mühſam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehn wird, mithin die Welt ſo eben ſtehn und gehn kann. Wir wollen, wiewohl Neuton entgegengeſetzter Meinung war, hoffen, daß ſie ſich nicht verrechnet haben, und mithin das in ſo einem Planetenſyſtem verwirklichte mechaniſche perpetuum mobile nicht auch, wie die übrigen, zuletzt in Stillſtand gerathen werde. — [668] Unter der feſten Rinde des Planeten nun wieder hauſen die gewaltigen Naturkräfte, welche, ſobald ein Zufall ihnen Spielraum geſtattet, jene, mit allem Lebenden darauf, zerſtören müſſen; wie dies auf dem unſerigen wenigſtens ſchon drei Mal eingetreten iſt und wahrſcheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Liſſabon, von Haity, eine Verſchüttung von Pompeji ſind nur kleine, ſchalkhafte Anſpielungen auf die Möglichkeit. — Eine geringe, chemiſch gar nicht ein Mal nachweisbare Alteration der Atmoſphäre verurſacht Cholera, gelbes Fieber, ſchwarzen Tod u. ſ. w., welche Millionen Menſchen wegraffen; eine etwas größere würde alles Leben auslöſchen. Eine ſehr mäßige Erhöhung der Wärme würde alle Flüſſe und Quellen austrocknen. — Die Thiere haben an Organen und Kräften genau und knapp ſo viel erhalten, wie zur Herbeiſchaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung der Brut, unter äußerſter Anſtrengung, ausreicht; daher ein Thier, wenn es ein Glied, oder auch nur den vollkommenen Gebrauch deſſelben, verliert, meiſtens umkommen muß. Selbſt vom Menſchengeſchlecht, ſo mächtige Werkzeuge es an Verſtand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beſtändigem Kampfe mit dem Mangel, ſtets am Rande des Untergangs, ſich mit Noth und Anſtrengung über demſelben balancirend. Alſo durchweg, wie zum Beſtande des Ganzen, ſo auch zu dem jedes Einzelweſens ſind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Exiſtenz ſelbſt hin; während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil dieſe Drohung ſo oft vollzogen wird, mußte, durch den unglaublich großen Ueberſchuß der Keime, dafür geſorgt ſeyn, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geſchlechter herbeiführe, als an welchen allein der

Natur ernſtlich gelegen iſt. — Die Welt iſt folglich ſo ſchlecht, wie ſie möglicherweiſe ſeyn kann, wenn ſie überhaupt noch ſeyn ſoll. W. z. b. w. — Die Verſteinerungen der den Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Thiergeſchlechter liefern uns, als Rechnungsprobe, die Dokumente von Welten, deren Beſtand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas ſchlechter waren, als die ſchlechteſte unter den möglichen.

[669] Der Optimismus iſt im Grunde das unberechtigte Selbſtlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der ſich wohlgefällig in ſeinem Werke ſpiegelt: und demgemäß iſt er nicht nur eine falſche, ſondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er ſtellt uns das Leben als einen wünſchenswerthen Zuſtand, und als Zweck deſſelben das Glück des Menſchen dar. Davon ausgehend glaubt dann Jeder den gerechteſten Anſpruch auf Glück und Genuß zu haben: werden nun dieſe, wie es zu geſchehn pflegt, ihm nicht zu Theil; ſo glaubt er, ihm geſchehe Unrecht, ja, er verfehle den Zweck ſeines Daſeyns; — während es viel richtiger iſt, Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unſers Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhaismus, und auch das ächte Chriſtenthum thun); weil dieſe es ſind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. Im Neuen Teſtamente iſt die Welt dargeſtellt als ein Jammerthal, das Leben als ein Läuterungsproceß, und ein Marterinſtrument iſt das Symbol des Chriſtenthums. Daher beruhte, als Leibnitz, Shaftesbury, Bolingbroke und Pope mit dem Optimismus hervortraten, der Anſtoß, den man allgemein daran nahm, hauptſächlich darauf, daß der Optimismus mit dem Chriſtenthum unvereinbar ſei; wie dies Voltaire, in der Vorrede zu ſeinem vortrefflichen Gedichte Le désastre de Lisbonne, welches ebenfalls ausdrücklich gegen den Optimismus gerichtet iſt, berichtet und erläutert. Was dieſen großen Mann, den ich, den Schmähungen feiler Deutſcher Tintenklexer gegenüber, ſo gern lobe, entſchieden höher als Rouſſeau ſtellt, indem es die größere Tiefe ſeines Denkens bezeugt, ſind drei Einſichten, zu denen er gelangt war: 1) die von der überwiegenden Größe des Uebels und vom Jammer des Daſeyns, davon er tief durchdrungen iſt; 2) die von der ſtrengen Neceſſitation der Willensakte; 3) die von der Wahrheit des Locke'ſchen Satzes,

daß möglicherweiſe das Denkende auch materiell ſeyn könne; während Rouſſeau alles Dieſes durch Deklamationen beſtreitet, in ſeiner Profession de foi du vicaire Savoyard, einer flachen, proteſtantiſchen Paſtorenphiloſophie; wie er denn auch, in eben dieſem Geiſte, gegen das ſoeben erwähnte, ſchöne Gedicht Voltaire's mit einem ſchiefen, ſeichten und logiſch falſchen Räſonnement, zu Gunſten des Optimismus, polemiſirt, in ſeinem, bloß [670] dieſem Zweck gewidmeten, langen Briefe an Voltaire, vom 18. Auguſt 1756. Ja, der Grundzug und das πρωτον ψευδος der ganzen Philoſophie Rouſſeau's iſt Dieſes, daß er an die Stelle der chriſtlichen Lehre von der Erbſünde und der urſprünglichen Verderbtheit des Menſchengeſchlechts, eine urſprüngliche Güte und unbegränzte Perfektibilität deſſelben ſetzt, welche bloß durch die Civiliſation und deren Folgen auf Abwege gerathen wäre, und nun darauf ſeinen Optimismus und Humanismus gründet.

Wie gegen den Optimismus Voltaire, im Candide, den Krieg in ſeiner ſcherzhaften Manier führt, ſo hat es in ſeiner ernſten und tragiſchen Byron gethan, in ſeinem unſterblichen Meiſterwerke Kain, weshalb er auch durch die Invektiven des Obſkuranten Friedrich Schlegel verherrlicht worden iſt. — Wollte ich nun ſchließlich, zur Bekräftigung meiner Anſicht, die Ausſprüche großer Geiſter aller Zeiten in dieſem, dem Optimismus entgegengeſetzten Sinne, herſetzen; ſo würde der Anführungen kein Ende ſeyn; da faſt jeder derſelben ſeine Erkenntniß des Jammers dieſer Welt in ſtarken Worten ausgeſprochen hat. Alſo nicht zur Beſtätigung, ſondern bloß zur Verzierung dieſes Kapitels mögen am Schluſſe deſſelben einige Ausſprüche dieſer Art Platz finden.

Zuvörderſt ſei hier erwähnt, daß die Griechen, ſo weit ſie auch von der Chriſtlichen und Hochaſiatiſchen Weltanſicht entfernt waren und entſchieden auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens ſtanden, dennoch von dem Elend des Daſeyns tief ergriffen waren. Dies bezeugt ſchon die Erfindung des Trauerſpiels, welche ihnen angehört. Einen andern Beleg dazu giebt uns die, nachmals oft erwähnte, zuerſt von Herodot (V, 4) erzählte Sitte der Thrakier, den Neugeborenen mit Wehklagen zu bewillkommnen, und alle Uebel, denen er jetzt entgegengehe, herzuzählen; dagegen den Todten mit Freude und Scherz zu beſtatten, weil er ſo vielen und großen Leiden nunmehr entgangen ſei; welches in einem ſchönen, von Plutarch (De audiend. poët. in fine) uns aufbehaltenen Verſe, ſo lautet:

[671] Τον φυντα ϑρηνειν, εις ὁσ' ερχεται κακα·
Τον δ' αυ ϑανοντα και πονων πεπαυμενον
Χαιροντας ευφημουντας εκπεμπειν δομων.
(Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:
At morte si quis finiisset miserias,
Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.)

Nicht hiſtoriſcher Verwandtſchaft, ſondern moraliſcher Identität der Sache iſt es beizumeſſen, daß die Mexikaner das Neugeborene mit den Worten bewillkommneten: „Mein Kind, du biſt zum Dulden geboren: alſo dulde, leide und ſchweig." Und dem ſelben Gefühle folgend hat Swift (wie Walter Scott in deſſen Leben berichtet) ſchon früh die Gewohnheit angenommen, ſeinen Geburtstag nicht als einen Zeitpunkt der Freude, ſondern der Betrübniß zu begehn, und an demſelben die Bibelſtelle zu leſen, in welcher Hiob den Tag bejammert und verflucht, an welchem es in ſeines Vaters Hauſe hieß: es ſei ein Sohn geboren.

Bekannt und zum Abſchreiben zu lang iſt die Stelle in der Apologie des Sokrates, wo Plato dieſen weiſeſten der Sterblichen ſagen läßt, daß der Tod, ſelbſt wenn er uns auf immer das Bewußtſeyn raubte, ein wundervoller Gewinn ſeyn würde, da ein tiefer, traumloſer Schlaf jedem Tage, auch des beglückteſten Lebens, vorzuziehn ſei.

Ein Spruch des Herakleitos lautete:

Τῳ ουν βιῳ ονομα μεν βιος, εργον δε ϑανατος.
(Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors.
Etymologicum magnum, voce βιος; auch Eustath. ad Iliad., I, p. 31.)

Berühmt iſt der ſchöne Vers des Theognis:

Αρχην μεν μη φυναι επιχϑονιοισιν αριστον,
Μηδ' εισιδειν αυγας οξεος ηελιου·
Φυντα δ' ὁπως ωκιστα πυλας Αἰδαο περησαι,
Και κεισϑαι πολλην γην επαμησαμενον.

(Optima sors homini natum non esse, nec unquam
Adspexisse diem, flammiferumque jubar.
Altera jam genitum demitti protinus Orco, [672]
Et pressum multa mergere corpus humo.)

Sophokles, im Oedipus zu Kolona (1225), hat folgende Abkürzung desselben:

Μη φυναι τον ἁπαντα νι-
κᾳ λογον· το δ' επει φανῃ,
βηναι κειθεν, ὁθεν περ ἡκει,
πολυ δευτερον, ὡς ταχιστα.

(Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam ocissime.)

Euripides sagt:

Πας δ' οδυνηρος βιος ανθρωπων,
Κ' ουκ εστι πονων αναπαυσις.
(Omnis hominum vita est plena dolore,
Nec datur laborum remissio.
Hippol. 189.)

Und hat es doch schon Homer gesagt:

Ου μεν γαρ τι που εστιν οϊζυρωτερον ανδρος
Παντων, ὁσσα δε γαιαν επι πνεει τε και ἑρπει.
(Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.
II. XVII, 446.)

Selbst Plinius sagt: Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte. (Hist. nat. 28, 2.)

Shakespeare legt dem alten König Heinrich IV. die Worte in den Mund:

O heaven! that one might read the book of fate,
And see the revolution of the times,
— — — — — — — how chances mock,

[673] And changes fill the cup of alteration
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, — viewing his progress through,
What perils past, what crosses to ensue, —
Would shut the book, and sit him down and die.*)

Endlich Byron:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
'Tis something better not to be.**)

Auch Balthasar Gracian bringt den Jammer unsers Daseyns uns mit den schwärzesten Farben vor die Augen im Criticon, Parte I, Crisi 5, gleich im Anfang, und Crisi 7, am Schluß, wo er das Leben als eine tragische Farce ausführlich darstellt.

Keiner jedoch hat diesen Gegenstand so gründlich und erschöpfend behandelt, wie, in unsern Tagen, Leopardi. Er ist von demselben ganz erfüllt und durchdrungen: überall ist der Spott und Jammer dieser Existenz sein Thema, auf jeder Seite seiner Werke stellt er ihn dar, jedoch in einer solchen Mannigfaltigkeit von Formen und Wendungen, mit solchem Reichthum an Bildern, daß er nie Ueberdruß erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und erregend wirkt.

---

*) O, könnte man im Schicksalsbuche lesen,
Der Zeiten Umwälzung, des Zufalls Hohn
Darin ersehn, und wie Veränderung
Bald diesen Trank, bald jenen uns kredenzet, —
O, wer es säh! und wär's der frohste Jüngling,
Der, seines Lebens Lauf durchmusternd,
Das Ueberstandene, das Drohende erblickte, —
Er schlüg' es zu, und setzt' sich hin, und stürbe.

**) Ueberzähle die Freuden, welche deine Stunden gesehn haben; überzähle die Tage, die von Angst frei gewesen; und wisse, daß, was immer du gewesen seyn magst, es etwas Besseres ist, nicht zu seyn.

Kapitel 47*). [674]

Zur Ethik.

Hier ist nun die große Lücke, welche in diesen Ergänzungen dadurch entsteht, daß ich die Moral im engern Sinne bereits abgehandelt habe in den unter dem Titel: „Die Grundprobleme der Ethik" herausgegebenen zwei Preisschriften, die Bekanntschaft mit welchen ich, wie gesagt, voraussetze, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden. Daher bleibt mir hier nur eine kleine Nachlese vereinzelter Betrachtungen, die dort, wo der Inhalt, der Hauptsache nach, von den Akademien vorgeschrieben war, nicht zur Sprache kommen konnten, und zwar am wenigsten die, welche einen höhern Standpunkt erfordern, als den Allen gemeinsamen, auf welchem ich dort stehn zu bleiben genöthigt war. Demzufolge wird es den Leser nicht befremden, dieselben hier in einer sehr fragmentarischen Zusammenstellung zu finden. Diese nun wieder hat ihre Fortsetzung erhalten im achten und neunten Kapitel des zweiten Bandes der Parerga. —

Daß moralische Untersuchungen ungleich wichtiger sind, als physikalische, und überhaupt als alle andern, folgt daraus, daß sie fast unmittelbar das Ding an sich betreffen, nämlich diejenige Erscheinung desselben, an der es, vom Lichte der Erkenntniß unmittelbar getroffen, sein Wesen offenbart als Wille. Physikalische Wahrheiten hingegen bleiben ganz auf dem Gebiete der Vorstellung, d. i. der Erscheinung, und zeigen bloß, wie die niedrigsten Erscheinungen des Willens sich in der Vorstellung gesetzmäßig darstellen. — Ferner bleibt die Betrachtung der Welt von der physischen Seite, so weit und so glücklich man sie auch verfolgen mag, in ihren Resultaten für uns trostlos: auf der moralischen Seite allein ist Trost zu finden; indem hier die Tiefen unsers eigenen Innern sich der Betrachtung aufthun.

Meine Philosophie ist aber die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen läßt: denn nur wenn das Wesen des Menschen sein eigener Wille, mithin er, im

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§ 55, 62, 67 des ersten Bandes.

[675] strengsten Sinne, sein eigenes Werk ist, sind seine Thaten wirklich ganz sein und ihm zuzurechnen. Sobald er hingegen einen andern Ursprung hat, oder das Werk eines von ihm verschiedenen Wesens ist, fällt alle seine Schuld zurück auf diesen Ursprung, oder Urheber. Denn operari sequitur esse.

Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung, und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen, — dies ist seit Sokrates das Problem der Philosophie gewesen. Der Theismus leistete es auf eine kindliche Weise, welche der herangereiften Menschheit nicht genügen konnte. Daher stellte sich ihm der Pantheismus, sobald er irgend es wagen durfte, entgegen, und wies nach, daß die Natur die Kraft, vermöge welcher sie hervortritt, in sich selbst trägt. Dabei mußte nun aber die Ethik verloren gehn. Spinoza versucht zwar, stellenweise, sie durch Sophismen zu retten, meistens aber giebt er sie geradezu auf und erklärt, mit einer Dreistigkeit, die Erstaunen und Unwillen hervorruft, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, und überhaupt zwischen Gutem und Bösem, für bloß konventionell, also an sich selbst nichtig (z. B. Eth., IV, prop. 37, schol. 2). Ueberhaupt ist Spinoza, nachdem ihn, über hundert Jahre hindurch, unverdiente Geringschätzung getroffen hatte, durch die Reaktion im Pendelschwung der Meinung, in diesem Jahrhundert wieder überschätzt worden. — Aller Pantheismus nämlich muß an den unabweisbaren Forderungen der Ethik, und nächst dem am Uebel und dem Leiden der Welt, zuletzt scheitern. Ist die Welt eine Theophanie; so ist Alles, was der Mensch, ja, auch das Thier thut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben seyn: also keine Ethik. Daher eben ist man in Folge des erneuerten Spinozismus unserer Tage, also des Pantheismus, in der Ethik so tief herabgesunken und so platt geworden, daß man aus ihr eine bloße Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben machte, als in welchem, also im methodischen, vollendeten, genießenden und behaglichen Philisterthum, der letzte Zweck des menschlichen Daseyns bestehn sollte. Zu dergleichen Plattheiten hat der Pantheismus freilich erst dadurch geführt,

daß man (das e quovis ligno fit Mercurius arg mißbrauchend) [676]
einen gemeinen Kopf, Hegel, durch die allbekannten Mittel, zu
einem großen Philosophen falschmünzte und eine Schaar Anfangs
subornirter, dann bloß bornirter Jünger desselben das große
Wort erhielt. Dergleichen Attentate gegen den menschlichen Geist
bleiben nicht ungestraft: die Saat ist aufgegangen. Im gleichen
Sinne wurde dann behauptet, die Ethik solle nicht das Thun der
Einzelnen, sondern das der Volksmassen zum Stoff haben, nur
dieses sei ein Thema ihrer würdig. Nichts kann verkehrter seyn,
als diese auf dem plattesten Realismus beruhende Ansicht.
Denn in jedem Einzelnen erscheint der ganze ungetheilte Wille
zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem
Makrokosmos gleich. Die Massen haben nicht mehr Inhalt als
jeder Einzelne. Nicht vom Thun und Erfolg, sondern vom
Wollen handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst
geht stets nur im Individuo vor. Nicht das Schicksal der Völ-
ker, welches nur in der Erscheinung daist, sondern das des
Einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich
bloße Abstraktionen: die Individuen allein existiren wirklich. —
So also verhält sich der Pantheismus zur Ethik. — Die Uebel
aber und die Quaal der Welt stimmten schon nicht zum Theis-
mus: daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen, sich zu
helfen suchte, welche jedoch den Argumenten Hume's und Vol-
taire's unrettbar unterlagen. Der Pantheismus nun aber
ist jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhalt-
bar. Nur dann nämlich, wann man die Welt ganz von außen
und allein von der physikalischen Seite betrachtet und nichts
Anderes, als die sich immer wieder herstellende Ordnung und
dadurch komparative Unvergänglichkeit des Ganzen im Auge be-
hält, geht es allenfalls, doch immer nur sinnbildlich an, sie für
einen Gott zu erklären. Tritt man aber ins Innere, nimmt also
die subjektive und die moralische Seite hinzu, mit ihrem
Uebergewicht von Noth, Leiden und Quaal, von Zwiespalt,
Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit; da wird man bald mit
Schrecken inne, daß man nichts weniger, als eine Theophanie
vor sich hat. — Ich nun aber habe gezeigt und habe es zumal
in der Schrift „Vom Willen in der Natur" bewiesen, daß die
in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem

[677] Willen in uns. Dadurch tritt nun wirklich die moralische
Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phä-
nomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beschaffen-
heit des Willens muß seine Erscheinung genau entsprechen:
hierauf beruht die, §§ 63, 64 des ersten Bandes, gegebene Dar-
stellung der ewigen Gerechtigkeit, und die Welt, obgleich
aus eigener Kraft bestehend, erhält durchweg eine moralische
Tendenz. Sonach ist jetzt allererst das seit Sokrates angeregte
Problem wirklich gelöst und die Forderung der denkenden, auf
das Moralische gerichteten Vernunft befriedigt. — Nie jedoch
habe ich mich vermessen, eine Philosophie aufzustellen, die keine
Fragen mehr übrig ließe. In diesem Sinne ist Philosophie wirk-
lich unmöglich: sie wäre Allwissenheitslehre. Aber est quadam
prodire tenus, si non datur ultra: es giebt eine Gränze, bis
zu welcher das Nachdenken vordringen und so weit die Nacht
unsers Daseyns erhellen kann, wenn gleich der Horizont stets
dunkel bleibt. Diese Gränze erreicht meine Lehre im Willen zum
Leben, der, auf seine eigene Erscheinung, sich bejaht oder verneint.
Darüber aber noch hinausgehn wollen ist, in meinen Augen,
wie über die Atmosphäre hinausfliegen wollen. Wir müssen dabei
stehn bleiben; wenn gleich aus gelösten Problemen neue hervor-
gehn. Zudem aber ist darauf zu verweisen, daß die Gültigkeit
des Satzes vom Grunde sich auf die Erscheinung beschränkt: dies
war das Thema meiner ersten, schon 1813 herausgegebenen Ab-
handlung über jenen Satz. —

Jetzt gehe ich an die Ergänzungen einzelner Betrachtungen,
und will damit anfangen, meine § 67 des ersten Bandes ge-
gebene Erklärung des Weinens, daß es nämlich aus dem Mit-
leid, dessen Gegenstand man selbst ist, entspringt, durch ein Paar
klassischer Dichterstellen zu belegen. — Am Schlusse des achten
Gesanges der Odyssee bricht Odysseus, der bei seinen vielen
Leiden nie weinend dargestellt wird, in Thränen aus, als er,
noch ungekannt, beim Phäaken-König vom Sänger Demodokos
sein früheres Heldenleben und Thaten besingen hört, indem dieses
Andenken an seine glänzende Lebenszeit in Kontrast tritt mit
seinem gegenwärtigen Elend. Also nicht dieses selbst unmittelbar,
sondern die objektive Betrachtung desselben, das Bild seiner Gegen-
[678] wart, hervorgehoben durch die Vergangenheit, ruft seine Thränen

hervor: er fühlt Mitleid mit sich selbst. — Die selbe Empfindung läßt Euripides den unschuldig verdammten und sein eigenes Schicksal beweinenden Hippolytos aussprechen:

Φευ· ειθ' ην εμαυτον προσβλεπειν εναντιον
σταν∂', ὡς εδακρυσ', οἱα πασχομεν κακα. (1084.)

(Heu, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.)

Endlich mag, als Beleg zu meiner Erklärung, hier noch eine Anekdote Platz finden, die ich der Englischen Zeitung „Herald" vom 16. Juli 1836 entnehme. Ein Klient, als er vor Gericht die Darlegung seines Falls durch seinen Advokaten angehört hatte, brach in einen Strohm von Thränen aus und rief: „Nicht halb so viel glaubte ich gelitten zu haben, bis ich es heute hier angehört habe!" —

Wie, bei der Unveränderlichkeit des Charakters, d. h. des eigentlichen Grundwollens des Menschen, eine wirklich moralische Reue dennoch möglich sei, habe ich zwar § 55 des ersten Bandes dargelegt, will jedoch noch die folgende Erläuterung hinzufügen, der ich ein Paar Definitionen voranschicken muß. — Neigung ist jede stärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer gewissen Art. Leidenschaft ist eine so starke Neigung, daß die sie anregenden Motive eine Gewalt über den Willen ausüben, welche stärker ist, als die jedes möglichen, ihnen entgegenwirkenden Motivs, wodurch ihre Herrschaft über den Willen eine absolute wird, dieser folglich gegen sie sich passiv, leidend verhält. Hiebei ist jedoch zu bemerken, daß Leidenschaften den Grad, wo sie der Definition vollkommen entsprechen, selten erreichen, vielmehr als bloße Approximationen zu demselben ihren Namen führen; daher es alsdann doch noch Gegenmotive giebt, die ihre Wirkung allenfalls zu hemmen vermögen, wenn sie nur deutlich ins Bewußtseyn treten. Der Affekt ist eine eben so unwiderstehliche, jedoch nur vorübergehende Erregung des Willens, durch ein Motiv, welches seine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, sondern bloß dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive, für den Augenblick, ausschließt, indem es in einer Vorstellung besteht, die, durch ihre übermäßige Lebhaftigkeit, die andern völlig verdunkelt, oder [679]

gleichsam durch ihre zu große Nähe sie ganz verdeckt, so daß sie nicht ins Bewußtseyn treten und auf den Willen wirken können, wodurch daher die Fähigkeit der Ueberlegung und damit die intellektuelle Freiheit*) in gewissem Grade aufgehoben wird. Demnach verhält sich der Affekt zur Leidenschaft wie die Fieberphantasie zum Wahnsinn.

Eine moralische Reue ist nun dadurch bedingt, daß, vor der That, die Neigung zu dieser dem Intellekt nicht freien Spielraum ließ, indem sie ihm nicht gestattete, die ihr entgegenstehenden Motive deutlich und vollständig ins Auge zu fassen, vielmehr ihn immer wieder auf die zu ihr auffordernden hinlenkte. Diese nun aber sind, nach vollbrachter That, durch diese selbst neutralisirt, mithin unwirksam geworden. Jetzt bringt die Wirklichkeit die entgegenstehenden Motive, als bereits eingetretene Folgen der That, vor den Intellekt, der nunmehr erkennt, daß sie die stärkern gewesen wären, wenn er sie nur gehörig ins Auge gefaßt und erwogen hätte. Der Mensch wird also inne, daß er gethan hat, was seinem Willen eigentlich nicht gemäß war: diese Erkenntniß ist die Reue. Denn er hat nicht mit völliger intellektueller Freiheit gehandelt, indem nicht alle Motive zur Wirksamkeit gelangten. Was die der That entgegenstehenden ausschloß, war, bei der übereilten, der Affekt, bei der überlegten, die Leidenschaft. Oft hat es auch daran gelegen, daß seine Vernunft ihm die Gegenmotive zwar in abstracto vorhielt, aber nicht von einer hinlänglich starken Phantasie unterstützt wurde, die ihm den vollen Gehalt und die wahre Bedeutung derselben in Bildern vorgehalten hätte. Beispiele zu dem Gesagten sind die Fälle, wo Rachsucht, Eifersucht, Habsucht zum Morde riethen: nachdem er vollbracht ist, sind diese erloschen, und jetzt erheben Gerechtigkeit, Mitleid, Erinnerung früherer Freundschaft, ihre Stimme und sagen Alles, was sie vorhin gesagt haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. Da tritt die bittere Reue ein, welche spricht: „Wär' es nicht geschehn, es geschähe nimmermehr." Eine unvergleichliche Darstellung derselben liefert die berühmte, alte Schottische, auch von Herder übersetzte Ballade:

*) Diese ist erörtert im Anhang zu meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens.

„Edward, Edward!" — Auf analoge Art kann die Vernachlässigung des eigenen Wohls eine egoistische Reue herbeiführen: z. B. wann eine übrigens unrathsame Ehe geschlossen ist, in Folge verliebter Leidenschaft, welche jetzt eben dadurch erlischt, wonach nun erst die Gegenmotive des persönlichen Interesses, der verlorenen Unabhängigkeit u. s. w. ins Bewußtseyn treten und so reden, wie sie vorher geredet haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. — Alle dergleichen Handlungen entspringen demnach im Grunde aus einer relativen Schwäche des Intellekts, sofern nämlich dieser sich vom Willen da übermeistern läßt, wo er, ohne sich von ihm stören zu lassen, seine Funktion des Vorhaltens der Motive hätte unerbittlich vollziehn sollen. Die Vehemenz des Willens ist dabei nur mittelbar die Ursache, sofern sie nämlich den Intellekt hemmt und dadurch sich Reue bereitet. — Die der Leidenschaftlichkeit entgegengesetzte Vernünftigkeit des Charakters, σωφροσυνη, besteht eigentlich darin, daß der Wille nie den Intellekt dermaaßen überwältigt, daß er ihn verhindere, seine Funktion der deutlichen, vollständigen und klaren Darlegung der Motive, in abstracto für die Vernunft, in concreto für die Phantasie, richtig auszuüben. Dies kann nun sowohl auf der Mäßigkeit und Gelindigkeit des Willens, als auf der Stärke des Intellekts beruhen. Es ist nur erfordert, daß der letztere relativ, für den vorhandenen Willen, stark genug sei, also Beide im angemessenen Verhältniß zu einander stehn. — [680]

Den, § 62 des ersten Bandes, wie auch in der Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 17, dargelegten Grundzügen der Rechtslehre sind noch folgende Erläuterungen beizufügen.

Die, welche, mit Spinoza, leugnen, daß es außer dem Staat ein Recht gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des Schutzes ist das Recht freilich nur im Staate versichert, aber es selbst ist von diesem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es bloß unterdrückt, nie aufgehoben werden. Demgemäß ist der Staat nichts weiter als eine Schutzanstalt, nothwendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, welchen der Mensch ausgesetzt ist und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit Andern abzuwehren vermag. Sonach bezweckt der Staat:

[681] 1) Zuvörderst Schutz nach außen, welcher nöthig werden kann sowohl gegen leblose Naturkräfte, oder auch wilde Thiere, als gegen Menschen, mithin gegen andere Völkerschaften; wiewohl dieser Fall der häufigste und wichtigste ist: denn der schlimmste Feind des Menschen ist der Mensch: homo homini lupus. Indem, in Folge dieses Zwecks, die Völker den Grundsatz, stets nur defensiv, nie aggressiv gegen einander sich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der That, aufstellen, erkennen sie das Völkerrecht. Dieses ist im Grunde nichts Anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, als wo es allein walten muß, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann. Demgemäß besteht dasselbe in einem gewissen Grad von Moralität im Verkehr der Völker mit einander, dessen Aufrechthaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der Processe auf Grund desselben ist die öffentliche Meinung.

2) Schutz nach innen, also Schutz der Mitglieder eines Staates gegen einander, mithin Sicherung des Privatrechts, mittelst Aufrechthaltung eines rechtlichen Zustandes, welcher darin besteht, daß die koncentrirten Kräfte Aller jeden Einzelnen schützen, woraus ein Phänomen hervorgeht, als ob Alle rechtlich, d. h. gerecht wären, also Keiner den Andern verletzen wollte.

Aber, wie durchgängig in menschlichen Dingen die Beseitigung eines Uebels einem neuen den Weg zu eröffnen pflegt; so führt die Gewährung jenes zwiefachen Schutzes das Bedürfniß eines dritten herbei, nämlich:

3) Schutz gegen den Beschützer, d. h. gegen Den, oder Die, welchen die Gesellschaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat, also Sicherstellung des öffentlichen Rechtes. Diese scheint am vollkommensten dadurch erreichbar, daß man die Dreieinigkeit der schützenden Macht, also die Legislative, die Judikative und die Exekutive von einander sondert und trennt, so daß jede von Andern und unabhängig von den übrigen verwaltet wird. — Der große Werth, ja die Grundidee des Königthums scheint mir darin zu liegen, daß, weil Menschen Menschen bleiben, Einer so hoch gestellt, ihm so viel Macht, Reichthum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden muß, daß ihm für sich

nichts zu wünschen, zu hoffen und zu fürchten bleibt; wodurch [682]
der ihm, wie Jedem, einwohnende Egoismus, gleichsam durch Neutralisation, vernichtet wird, und er nun, gleich als wäre er kein Mensch, befähigt ist, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr sein, sondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies ist der Ursprung des gleichsam übermenschlichen Wesens, welches überall die Königswürde begleitet und sie so himmelweit von der bloßen Präsidentur unterscheidet. Daher muß sie auch erblich, nicht wählbar seyn: theils damit Keiner im König seines Gleichen sehn könne; theils damit dieser für seine Nachkommen nur dadurch sorgen kann, daß er für das Wohl des Staates sorgt, als welches mit dem seiner Familie ganz Eines ist.

Wenn man dem Staat, außer dem hier dargelegten Zweck des Schutzes, noch andere andichtet; so kann dies leicht den wahren in Gefahr setzen.

Das Eigenthumsrecht entsteht, nach meiner Darstellung, allein durch die Bearbeitung der Dinge. Diese schon oft ausgesprochene Wahrheit findet eine beachtenswerthe Bestätigung darin, daß sie sogar in praktischer Hinsicht geltend gemacht wird, in einer Aeußerung des Nordamerikanischen Ex-Präsidenten Quincy Adams, welche zu finden ist in der Quarterly Review von 1840, Nr. 130, wie auch, Französisch, in der Bibliothèque universelle de Genève 1840, Juillet, No. 55. Ich will sie hier Deutsch wiedergeben: „Einige Moralisten haben das Recht der Europäer, in den Landstrichen der Amerikanischen Urvölker sich niederzulassen, in Zweifel gezogen. Aber haben sie die Frage reiflich erwogen? In Bezug auf den größten Theil des Landes, beruht das Eigenthumsrecht der Indianer selbst auf einer zweifelhaften Grundlage. Allerdings würde das Naturrecht ihnen ihre angebauten Felder, ihre Wohngebäude, hinreichendes Land für ihren Unterhalt und Alles, was persönliche Arbeit einem Jeden noch außerdem verschafft hätte, zusichern. Aber welches Recht hat der Jäger auf den weiten Wald, den er, seine Beute verfolgend, zufällig durchlaufen hat?" u. s. f. — Eben so haben Die, welche in unsern Tagen sich veranlaßt sahen, den Kommunismus mit Gründen zu bekämpfen (z. B. der Erzbischof von Paris, in einem Hirtenbriefe, im Juni 1851), stets das Argument vorangestellt, daß das Eigenthum der Ertrag der

[683] Arbeit, gleichsam nur die verkörperte Arbeit sei. — Dies beweist abermals, daß das Eigenthumsrecht allein durch die auf die Dinge verwendete Arbeit zu begründen ist, indem es nur in dieser Eigenschaft freie Anerkennung findet und sich moralisch geltend macht.

Einen ganz anderartigen Beleg der selben Wahrheit liefert die moralische Thatsache, daß, während das Gesetz die Wilddieberei eben so schwer, in manchen Ländern sogar noch schwerer, als den Gelddiebstahl bestraft, dennoch die bürgerliche Ehre, welche durch diesen unwiederbringlich verloren geht, durch jene eigentlich nicht verwirkt wird, sondern der „Wilderer", sofern er nichts Anderes sich hat zu Schulden kommen lassen, zwar mit einem Makel behaftet ist, aber doch nicht, wie der Dieb, als unehrlich betrachtet und von Allen gemieden wird. Denn die Grundsätze der bürgerlichen Ehre beruhen auf dem moralischen und nicht auf dem bloß positiven Recht: das Wild aber ist kein Gegenstand der Bearbeitung, also auch nicht des moralisch gültigen Besitzes: das Recht darauf ist daher gänzlich ein positives und wird moralisch nicht anerkannt.

Dem Strafrecht sollte, nach meiner Ansicht, das Princip zum Grunde liegen, daß eigentlich nicht der Mensch, sondern nur die That gestraft wird, damit sie nicht wiederkehre: der Verbrecher ist bloß der Stoff, an dem die That gestraft wird; damit dem Gesetze, welchem zu Folge die Strafe eintritt, die Kraft abzuschrecken bleibe. Dies bedeutet der Ausdruck: „Er ist dem Gesetze verfallen." Nach Kants Darstellung, die auf ein jus talionis hinausläuft, ist es nicht die That, sondern der Mensch, welcher gestraft wird. — Auch das Pönitentiarsystem will nicht sowohl die That, als den Menschen strafen, damit er nämlich sich bessere: dadurch setzt es den eigentlichen Zweck der Strafe, Abschreckung von der That, zurück, um den sehr problematischen der Besserung zu erreichen. Ueberall aber ist es eine mißliche Sache, durch ein Mittel zwei verschiedene Zwecke erreichen zu wollen; wie viel mehr, wenn beide, in irgend einem Sinne, entgegengesetzte sind. Erziehung ist eine Wohlthat, Strafe soll ein Uebel seyn: das Pönitentiargefängniß soll Beides zugleich leisten. — So groß ferner auch der Antheil seyn mag, den Rohheit und Unwissenheit, im Verein mit der äußern Bedrängniß,

an vielen Verbrechen haben; so darf man jene doch nicht als die [684]
Haupturſache derſelben betrachten; indem Unzählige in der ſelben Rohheit und unter ganz ähnlichen Umſtänden lebend, keine Verbrechen begehn. Die Hauptſache fällt alſo doch auf den perſönlichen, moraliſchen Charakter zurück: dieſer aber iſt, wie ich in der Preisſchrift über die Freiheit des Willens dargethan habe, ſchlechterdings unveränderlich. Daher iſt eigentliche moraliſche Beſſerung gar nicht möglich; ſondern nur Abſchreckung von der That. Daneben läßt ſich Berichtigung der Erkenntniß und Erweckung der Arbeitsluſt allerdings erreichen: es wird ſich zeigen, wie weit dies wirken kann. Ueberdies erhellt aus dem von mir im Text aufgeſtellten Zweck der Strafe, daß, wo möglich, das ſcheinbare Leiden derſelben das wirkliche überſteigen ſolle: die einſame Einſperrung leiſtet aber das Umgekehrte. Die große Pein derſelben hat keine Zeugen und wird von Dem, der ſie noch nicht erfahren hat, keineswegs anticipirt, ſchreckt alſo nicht ab. Sie bedroht den durch Mangel und Noth zum Verbrechen Verſuchten mit dem entgegengeſetzten Pol des menſchlichen Elends, mit der Langenweile: aber, wie Goethe richtig bemerkt:

> Wird uns eine rechte Quaal zu Theil,
> Dann wünſchen wir uns Langeweil.

Die Ausſicht darauf wird ihn daher ſo wenig abſchrecken, wie der Anblick der palaſtartigen Gefängniſſe, welche von den ehrlichen Leuten für die Spitzbuben erbaut werden. Will man aber dieſe Pönitentiargefängniſſe als Erziehungsanſtalten betrachten; ſo iſt zu bedauern, daß der Eintritt dazu nur durch Verbrechen erlangt wird; ſtatt daß ſie hätten dieſen zuvorkommen ſollen. —

Daß, wie Beccaria gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältniß zum Verbrechen haben ſoll, beruht nicht darauf, daß ſie eine Buße für daſſelbe wäre; ſondern darauf, daß das Pfand dem Werthe Deſſen, wofür es haftet, angemeſſen ſeyn muß. Daher iſt Jeder berechtigt, als Garantie der Sicherheit ſeines Lebens fremdes Leben zum Pfande zu fordern; nicht aber eben ſo für die Sicherheit ſeines Eigenthums, als für welches fremde Freiheit u. ſ. w. Pfand genug iſt. Zur Sicherſtellung des Lebens der Bürger iſt daher die Todesſtrafe ſchlechterdings nothwendig. Denen, welche ſie aufheben möchten, iſt zu antworten: „Schafft erſt den Mord aus der Welt: dann ſoll die Todesſtrafe nach-

[685] folgen". Auch ſollte ſie den entſchiedenen Mordverſuch eben ſo wie den Mord ſelbſt treffen: denn das Geſetz will die That ſtrafen, nicht den Erfolg rächen. Ueberhaupt giebt der zu verhütende Schaden den richtigen Maaßſtab für die anzudrohende Strafe, nicht aber giebt ihn der moraliſche Unwerth der verbotenen Handlung. Daher kann das Geſetz, mit Recht, auf das Fallenlaſſen eines Blumentopfes vom Fenſter Zuchthausſtrafe, auf das Tabakrauchen im Walde, während des Sommers, Karrenſtrafe ſetzen, daſſelbe jedoch im Winter erlaubt ſeyn laſſen. Aber, wie in Polen, auf das Schießen eines Auerochſen den Tod zu ſetzen, iſt zu viel, da die Erhaltung des Geſchlechts der Auerochſen nicht mit Menſchenleben erkauft werden darf. Neben der Größe des zu verhütenden Schadens kommt, bei Beſtimmung des Maaßes der Strafe, die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive in Betracht. Ein ganz anderer Maaßſtab würde für die Strafe gelten, wenn Buße, Vergeltung, jus talionis, der wahre Grund derſelben wäre. Aber der Kriminalkodex ſoll nichts Anderes ſeyn, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu möglichen verbrecheriſchen Handlungen: daher muß jedes derſelben die Motive zu dieſen letzteren entſchieden überwiegen, und zwar um ſo mehr, je größer der Nachtheil iſt, welcher aus der zu verhütenden Handlung entſpringen würde, je ſtärker die Verſuchung dazu und je ſchwieriger die Ueberführung des Thäters; — ſtets unter der richtigen Vorausſetzung, daß der Wille nicht frei, ſondern durch Motive beſtimmbar iſt; — außerdem ihm gar nicht beizukommen wäre. — Soviel zur Rechtslehre. —

In meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens habe ich (S. 50 ff. [2. Aufl. S. 48 ff.]) die Urſprünglichkeit und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, aus welchem der moraliſche Gehalt des Lebenswandels hervorgeht, nachgewieſen. Sie ſteht als Thatſache feſt. Aber um die Probleme in ihrer Größe zu erfaſſen, iſt es nöthig, die Gegenſätze bisweilen hart an einander zu ſtellen. An dieſen alſo vergegenwärtige man ſich, wie unglaublich groß der angeborene Unterſchied zwiſchen Menſch und Menſch ausfällt, im Moraliſchen und im Intellektuellen. Hier Edelmuth und Weisheit; dort Bosheit und Dummheit. Dem Einen leuchtet die Güte des Herzens aus den Augen, oder auch der Stämpel des Genies thront auf ſeinem Antlitz. Der niederträchtigen Phy-

siognomie eines Andern ist das Gepräge moralischer Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit, von den Händen der Natur selbst, unverkennbar und unauslöschlich aufgedrückt: er sieht darein, als müßte er sich seines Daseyns schämen. Diesem Aeußern aber entspricht wirklich das Innere. Unmöglich können wir annehmen, daß solche Unterschiede, die das ganze Wesen des Menschen umgestalten und durch nichts aufzuheben sind, welche ferner, im Konflikt mit den Umständen, seinen Lebenslauf bestimmen, ohne Schuld oder Verdienst der damit Behafteten vorhanden seyn könnten und das bloße Werk des Zufalls wären. Schon hieraus ist evident, daß der Mensch, in gewissem Sinne, sein eigenes Werk seyn muß. Nun aber können wir andererseits den Ursprung jener Unterschiede empirisch nachweisen in der Beschaffenheit der Eltern; und noch dazu ist das Zusammentreffen und die Verbindung dieser Eltern offenbar das Werk höchst zufälliger Umstände gewesen. — Durch solche Betrachtungen nun werden wir mächtig hingewiesen auf den Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Wesen an sich der Dinge, als welcher allein die Lösung jenes Problems enthalten kann. Nur mittelst der Formen der Erscheinung offenbart sich das Ding an sich: was daher aus diesem selbst hervorgeht, muß dennoch in jenen Formen, also auch am Bande der Ursächlichkeit auftreten: demzufolge wird es hier sich uns darstellen als das Werk einer geheimen, uns unbegreiflichen Leitung der Dinge, deren bloßes Werkzeug der äußere, erfahrungsmäßige Zusammenhang wäre, in welchem inzwischen Alles was geschieht durch Ursachen herbeigeführt, also nothwendig und von außen bestimmt eintritt, während der wahre Grund davon im Innern des also erscheinenden Wesens liegt. Freilich können wir hier die Lösung des Problems nur ganz von Weitem absehn, und gerathen, indem wir ihm nachdenken, in einen Abgrund von Gedanken, recht eigentlich, wie Hamlet sagt, thoughts beyond the reaches of our souls. Ueber diese geheime, ja selbst nur gleichnißweise zu denkende Leitung der Dinge habe ich meine Gedanken dargelegt in dem Aufsatz „Ueber die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", im ersten Bande der Parerga. — [686]

Im § 14 meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral findet man eine Darstellung des Egoismus, seinem Wesen

nach, als deren Ergänzung folgender Versuch, seine Wurzel aufzudecken, zu betrachten ist. — Die Natur selbst widerspricht sich geradezu, je nachdem sie vom Einzelnen oder vom Allgemeinen aus, von innen oder von außen, vom Centro oder von der Peripherie aus redet. Ihr Centrum nämlich hat sie in jedem Individuo: denn jedes ist der ganze Wille zum Leben. Daher, sei dasselbe auch nur ein Insekt, oder ein Wurm, die Natur selbst aus ihm also redet: „Ich allein bin Alles in Allem: an meiner Erhaltung ist Alles gelegen, das Uebrige mag zu Grunde gehn, es ist eigentlich nichts." So redet die Natur vom besondern Standpunkte, also von dem des Selbstbewußtseyns aus, und hierauf beruht der Egoismus jedes Lebenden. Hingegen vom allgemeinen Standpunkt aus, — welches der des Bewußtseyns von andern Dingen, also der des objektiven Erkennens ist, das für den Augenblick absieht von dem Individuo, an dem die Erkenntniß haftet, — also von außen, von der Peripherie aus, redet die Natur so: „Das Individuum ist nichts und weniger als nichts. Millionen Individuen zerstöre ich tagtäglich, zum Spiel und Zeitvertreib: ich gebe ihr Geschick dem launigsten und muthwilligsten meiner Kinder preis, dem Zufall, der nach Belieben auf sie Jagd macht. Millionen neuer Individuen schaffe ich jeden Tag, ohne alle Verminderung meiner hervorbringenden Kraft; so wenig, wie die Kraft eines Spiegels erschöpft wird, durch die Zahl der Sonnenbilder, die er nach einander auf die Wand wirft. Das Individuum ist nichts." — Nur wer diesen offenbaren Widerspruch der Natur wirklich zu vereinen und auszugleichen weiß, hat eine wahre Antwort auf die Frage nach der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit seines eigenen Selbst. Ich glaube in den ersten vier Kapiteln dieses vierten Buches der Ergänzungen eine förderliche Anleitung zu solcher Erkenntniß gegeben zu haben. Das Obige läßt übrigens sich auch folgendermaaßen erläutern. Jedes Individuum, indem es nach innen blickt, erkennt in seinem Wesen, welches sein Wille ist, das Ding an sich, daher das überall allein Reale. Demnach erfaßt es sich als den Kern und Mittelpunkt der Welt, und findet sich unendlich wichtig. Blickt es hingegen nach außen; so ist es auf dem Gebiete der Vorstellung, der bloßen Erscheinung, wo es sich sieht als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, so- [687]

nach als ein höchst Unbedeutendes, ja gänzlich Verschwindendes. [688]
Folglich ist jedes, auch das unbedeutendeste Individuum, jedes Ich, von innen gesehn, Alles in Allem; von außen gesehn hingegen, ist es nichts, oder doch so viel wie nichts. Hierauf also beruht der große Unterschied zwischen Dem, was nothwendig Jeder in seinen eigenen Augen, und Dem, was er in den Augen aller Andern ist, mithin der Egoismus, den Jeder Jedem vorwirft. —

In Folge dieses Egoismus ist unser Aller Grundirrthum dieser, daß wir einander gegenseitig Nicht-Ich sind. Hingegen ist gerecht, edel, menschenfreundlich seyn, nichts Anderes, als meine Metaphysik in Handlungen übersetzen. — Sagen, daß Zeit und Raum bloße Formen unserer Erkenntniß, nicht Bestimmungen der Dinge an sich sind, ist das Selbe, wie sagen, daß die Metempsychosenlehre, „Du wirst einst als Der, den du jetzt verletzest, wiedergeboren werden und die gleiche Verletzung erleiden", identisch ist mit der oft erwähnten Brahmanenformel Tat twam asi, „Dies bist Du". — Aus der unmittelbaren und intuitiven Erkenntniß der metaphysischen Identität aller Wesen geht, wie ich öfter, besonders § 22 der Preisschrift über die Grundlage der Moral, gezeigt habe, alle ächte Tugend hervor. Sie ist aber deswegen nicht die Folge einer besondern Ueberlegenheit des Intellekts; vielmehr ist selbst der schwächste hinreichend, das principium individuationis zu durchschauen, als worauf es dabei ankommt. Demgemäß kann man den vortrefflichsten Charakter sogar bei einem schwachen Verstande finden, und ist ferner die Erregung unsers Mitleids von keiner Anstrengung unsers Intellekts begleitet. Es scheint vielmehr, daß die erforderte Durchschauung des principii individuationis in Jedem vorhanden seyn würde, wenn nicht sein Wille sich ihr widersetzte, als welcher, vermöge seines unmittelbaren, geheimen und despotischen Einflusses auf den Intellekt, sie meistens nicht aufkommen läßt; so daß alle Schuld zuletzt doch auf den Willen zurückfällt; wie es auch der Sache angemessen ist.

Die oben berührte Lehre von der Metempsychose entfernt sich bloß dadurch von der Wahrheit, daß sie in die Zukunft verlegt, was schon jetzt ist. Sie läßt nämlich mein inneres Wesen an sich selbst erst nach meinem Tode in Andern daseyn, während,

[689] der Wahrheit nach, es schon jetzt auch in ihnen lebt, und der Tod bloß die Täuschung, vermöge deren ich dessen nicht inne werde, aufhebt; gleichwie das zahllose Heer der Sterne allezeit über unserm Haupte leuchtet, aber uns erst sichtbar wird, wann die eine nahe Erdensonne untergegangen ist. Von diesem Standpunkt aus erscheint meine individuelle Existenz, so sehr sie auch, jener Sonne gleich, mir Alles überstrahlt, im Grunde doch nur als ein Hinderniß, welches zwischen mir und der Erkenntniß des wahren Umfangs meines Wesens steht. Und weil jedes Individuum, in seiner Erkenntniß, diesem Hindernisse unterliegt; so ist es eben die Individuation, welche den Willen zum Leben über sein eigenes Wesen im Irrthum erhält: sie ist die Maja des Brahmanismus. Der Tod ist eine Widerlegung dieses Irrthums und hebt ihn auf. Ich glaube, wir werden im Augenblicke des Sterbens inne, daß eine bloße Täuschung unser Daseyn auf unsere Person beschränkt hatte. Sogar empirische Spuren hievon lassen sich nachweisen in manchen dem Tode, durch Aufhebung der Koncentration des Bewußtseyns im Gehirn, verwandten Zuständen, unter denen der magnetische Schlaf der hervorstechendeste ist, als in welchem, wenn er die höheren Grade erreicht, unser Daseyn, über unsere Person hinaus und in andern Wesen, sich durch mancherlei Symptome kund giebt, am auffallendesten durch unmittelbare Theilnahme an den Gedanken eines andern Individuums, zuletzt sogar durch die Fähigkeit, das Abwesende, Entfernte, ja, das Zukünftige zu erkennen, also durch eine Art von Allgegenwart.

Auf dieser metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der Sympathie bringen kann: 1) das Mitleid, welches, wie ich dargethan habe, die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe, caritas, ist; 2) die Geschlechtsliebe mit eigensinniger Auswahl, amor, welche das Leben der Gattung ist, das seinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3) die Magie, zu welcher auch der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren gehören. Demnach ist Sympathie zu definiren: das empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens, durch die physische Vielheit seiner

Erſcheinungen hindurch, wodurch ſich ein Zuſammenhang kund [690]
giebt, der gänzlich verſchieden iſt von dem durch die Formen der Erſcheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen.

Kapitel 48*).

Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben.

Der Menſch hat ſein Daſeyn und Weſen entweder *mit* ſeinem Willen, d. h. ſeiner Einwilligung, oder *ohne* dieſe: im letztern Falle wäre eine ſolche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Exiſtenz eine ſchreiende Ungerechtigkeit. — Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker, bemühten ſich vergeblich, zu beweiſen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung ſchrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philoſophen, wenn gleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgeſetzte *Gerechtigkeit* der Sache: wer *ſchuldlos* war, ſollte auch frei von Leiden, alſo glücklich ſeyn. Allein die ernſtliche und tiefe Löſung des Problems liegt in der Chriſtlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Menſch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menſchenliebe, mithin das αγαθον, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie *Cicero* meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1) iſt: ſondern el delito mayor del hombre es haber nacido (des Menſchen größte Schuld iſt, daß er geboren ward), wie es, aus viel tieferer Erkenntniß, als jene Weiſen, der durch das Chriſtenthum erleuchtete Dichter *Calderon* ausgedrückt hat. Daß demnach der Menſch ſchon verſchuldet auf die Welt kommt, kann nur Dem widerſinnig erſcheinen, der ihn für erſt ſoeben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält. In Folge *dieſer* Schuld alſo, die daher von ſeinem Willen ausgegangen ſeyn [691]

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf § 68 des erſten Bandes. Auch iſt damit zu vergleichen Kap. 14 des zweiten Bandes der Parerga.

muß, bleibt der Menſch, mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den phyſiſchen und geiſtigen Leiden preisgegeben, iſt alſo *nicht* glücklich. Dies folgt aus der *ewigen Gerechtigkeit*, von der ich § 63 des erſten Bandes geredet habe. Daß aber, wie *St. Paulus* (Röm. 3, 21ff.), *Auguſtinus* und *Luther* lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir Alle weſentlich Sünder ſind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir ſollten, wie auch ſeyn müßten was wir ſollten. Dann aber bedürften wir keiner *Erlöſung* aus unſerm jetzigen Zuſtande, wie ſolche nicht nur das Chriſtenthum, ſondern auch Brahmanismus und Buddhaismus (unter dem auf Engliſch durch final emancipation ausgedrückten Namen) als das höchſte Ziel darſtellen: d. h. wir brauchten nicht etwas ganz Anderes, ja, Dem was wir ſind Entgegengeſetztes, zu werden. Weil wir aber ſind was wir *nicht* ſeyn ſollten, thun wir auch nothwendig was wir *nicht* thun ſollten. Darum alſo bedürfen wir einer völligen Umgeſtaltung unſers Sinnes und Weſens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlöſung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt; ſo liegt doch die Wurzel der Schuld in unſerer essentia et existentia, da aus dieſer das operari nothwendig hervorgeht, wie ich in der Preisſchrift über die Freiheit des Willens dargethan habe. Demnach iſt eigentlich unſere einzige wahre Sünde die Erbſünde. Dieſe nun läßt der Chriſtliche Mythos zwar erſt, nachdem der Menſch ſchon dawar, entſtehn, und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an: dies thut er aber eben als Mythos. Der innerſte Kern und Geiſt des Chriſtenthums iſt mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus der ſelbe: ſämmtlich lehren ſie eine ſchwere Verſchuldung des Menſchengeſchlechts durch ſein Daſeyn ſelbſt; nur daß das Chriſtenthum hiebei nicht, wie jene ältern Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, alſo nicht die Schuld geradezu durch das Daſeyn ſelbſt geſetzt ſeyn, ſondern ſie durch eine That des erſten Menſchenpaares entſtehn läßt. Dies war nur unter der Fiktion eines liberi arbitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des Jüdiſchen Grunddogmas, dem jene Lehre hier eingepflanzt werden ſollte, nöthig. Weil, der Wahrheit nach, eben das Entſtehn des Menſchen ſelbſt die [692]

That seines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall Eins ist, und daher mit der essentia und existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle andern Sünden die Folge sind, schon eintrat, das Jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuließ; so lehrte Augustinus, in seinen Büchern de libero arbitrio, daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfalle schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verstrickt sei. — Das Gesetz, ὁ νομος, im biblischen Sinn, fordert immerfort, daß wir unser Thun ändern sollen, während unser Wesen unverändert bliebe. Weil aber dies unmöglich ist; so sagt Paulus, daß Keiner vor dem Gesetz gerechtfertigt sei: die Wiedergeburt in Jesu Christo allein, in Folge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Mensch entsteht und der alte aufgehoben wird (d. h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zustande der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlösung versetzen. Dies ist der Christliche Mythos, in Hinsicht auf die Ethik. Aber freilich hat der Jüdische Theismus, auf den er gepfropft wurde, gar wundersame Zusätze erhalten müssen, um sich jenem Mythos anzufügen: dabei bot die Fabel vom Sündenfall die einzige Stelle dar für das Pfropfreis Alt-Indischen Stammes. Jener gewaltsam überwundenen Schwierigkeit eben ist es zuzuschreiben, daß die Christlichen Mysterien ein so seltsames, dem gemeinen Verstande widerstrebendes Ansehn erhalten haben, welches den Proselytismus erschwert, und wegen dessen, aus Unfähigkeit den tiefen Sinn derselben zu fassen, der Pelagianismus, oder heutige Rationalismus, sich gegen sie auflehnt und sie wegzuexegesiren sucht, dadurch aber das Christenthum zum Judenthum zurückführt.

Aber ohne Mythos zu reden: so lange unser Wille der selbe ist, kann unsere Welt keine andere seyn. Zwar wünschen Alle erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Säligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen; sondern hingetragen möchten sie werden, durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich. Denn die Natur ist nur das Abbild, der Schatten unsers Willens. Daher wird sie zwar uns nie fallen und zu nichts werden lassen: aber sie kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wie- [693]

der in die Natur. Wie mißlich es jedoch sei, als ein Theil der Natur zu existiren, erfährt Jeder an seinem eigenen Leben und Sterben. — Demnach ist allerdings das Daseyn anzusehn als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist: auch trägt es durchweg diesen Charakter. In diesem Sinne wird es daher von den alten Samanäischen Religionen aufgefaßt, und auch, wiewohl mit einem Umschweif, vom eigentlichen und ursprünglichen Christenthum: sogar das Judenthum selbst enthält wenigstens im Sündenfall (dieser seiner redeeming feature) den Keim zu solcher Ansicht. Bloß das Griechische Heidenthum und der Islam sind ganz optimistisch; daher im Ersteren die entgegengesetzte Tendenz sich wenigstens im Trauerspiel Luft machen mußte: im Islam aber, der, wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen ist, trat sie als Sufismus auf, diese sehr schöne Erscheinung, welche durchaus Indischen Geistes und Ursprungs ist und jetzt schon über tausend Jahre fortbesteht. Als Zweck unsers Daseyns ist in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir besser nicht dawären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß; so sehr sie auch mit der heutigen Europäischen Denkweise im Kontrast steht: ist sie doch dagegen im ganzen nicht-islamisirten Asien die anerkannteste Grundwahrheit, heute so gut, wie vor dreitausend Jahren.

Wenn wir nun den Willen zum Leben im Ganzen und objektiv betrachten; so haben wir, dem Gesagten gemäß, ihn uns zu denken als in einem Wahn begriffen, von welchem zurückzukommen, also sein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen, Das ist, was die Religionen als die Selbstverleugnung, abnegatio sui ipsius, bezeichnen: denn das eigentliche Selbst ist der Wille zum Leben. Die moralischen Tugenden, also Gerechtigkeit und Menschenliebe, da sie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entspringen, daß der Wille zum Leben, das principium individuationis durchschauend, sich selbst in allen seinen Erscheinungen wiedererkennt, sind demzufolge zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erscheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz fest befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt; so, daß man gleichnißweise sagen könnte, er schlage bereits mit [694] den Flügeln, um davon zu fliegen. Umgekehrt, sind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit, Anzeichen des Gegentheils, also

der tiefſten Befangenheit in jenem Wahn. Nächſtdem aber ſind jene moraliſchen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbſtverleugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtſchaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, dieſe erſte und wichtigſte Kardinaltugend, iſt eine ſo ſchwere Aufgabe, daß, wer ſich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demſelben abwenden, alſo zur Reſignation leiten. Sind doch eben was die Rechtſchaffenheit ehrwürdig macht die Opfer, welche ſie koſtet: in Kleinigkeiten wird ſie nicht bewundert. Ihr Weſen beſteht eigentlich darin, daß der Gerechte die Laſten und Leiden, welche das Leben mit ſich bringt, nicht, durch Liſt oder Gewalt, auf Andere wälzt, wie es der Ungerechte thut, ſondern ſelbſt trägt, was ihm beſchieden iſt; wodurch er die volle Laſt des dem Menſchenleben aufgelegten Uebels unvermindert zu tragen bekommt. Dadurch wird die Gerechtigkeit ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben, indem Noth und Leiden, dieſe eigentliche Beſtimmung des Menſchenlebens, ihre Folge ſind, dieſe aber zur Reſignation hinleiten. Noch ſchneller führt allerdings die weiter gehende Tugend der Menſchenliebe, caritas, eben dahin: denn vermöge ihrer übernimmt man ſogar die urſprünglich den Andern zugefallenen Leiden, eignet ſich daher von dieſen einen größern Theil an, als, nach dem Gange der Dinge, das eigene Individuum treffen würde. Wer von dieſer Tugend beſeelt iſt, hat ſein eigenes Weſen in jedem Andern wiedererkannt. Dadurch nun identificirt er ſein eigenes Loos mit dem der Menſchheit überhaupt: dieſes nun aber iſt ein hartes Loos, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer alſo, indem er jedem zufälligen Vortheil entſagt, für ſich kein anderes, als das Loos der Menſchheit überhaupt will, kann auch dieſes nicht lange mehr wollen: die Anhänglichkeit an das Leben und ſeine Genüſſe muß jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entſagung Platz machen: mithin wird die Verneinung des Willens eintreten. Weil nun dieſem gemäß Armuth, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art ſchon durch die vollkommenſte Ausübung der moraliſchen Tugenden herbeigeführt [695] werden, wird von Vielen, und vielleicht mit Recht, die Askeſe

im allerengſten Sinne, alſo das Aufgeben jedes Eigenthums, das abſichtliche Aufſuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbſtpeinigung, das Faſten, das härene Hemd und die Kaſteiung, als überflüſſig verworfen. Die Gerechtigkeit ſelbſt iſt das härene Hemd, welches dem Eigener ſtete Beſchwerde bereitet, und die Menſchenliebe, die das Nöthige weggiebt, das immerwährende Faſten*). Eben deshalb iſt der Buddhaismus frei von jener ſtrengen und übertriebenen Askeſe, welche im Brahmanismus eine ſo große Rolle ſpielt, alſo von der abſichtlichen Selbſtpeinigung. Er läßt es bei dem Cölibat, der freiwilligen Armuth, Demuth und Gehorſam der Mönche und Enthaltung von thieriſcher Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit, bewenden. Weil ferner das Ziel, zu welchem die moraliſchen Tugenden führen, das hier nachgewieſene iſt; ſo ſagt die Vedantaphiloſophie**) mit Recht, daß, nachdem die wahre Erkenntniß und in ihrem Gefolge die gänzliche Reſignation, alſo die Wiedergeburt, eingetreten iſt, alsdann die Moralität oder Immoralität des frühern Wandels gleichgültig wird, und gebraucht auch hier wieder den von den Brahmanen ſo oft angeführten Spruch: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, viso supremo illo (Sancara, sloca 32). So anſtößig nun dieſe Anſicht Manchen ſeyn mag, denen eine Belohnung im Himmel, oder Beſtrafung in der Hölle, eine viel befriedigendere Erklärung der ethiſchen Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns iſt, wie denn auch der gute Windiſchmann jene Lehre, indem er ſie darlegt, perhorreſcirt; ſo wird doch, wer auf den Grund der [696] Sachen zu gehn vermag, finden, daß dieſelbe am Ende überein-

*) Sofern man hingegen die Askeſe gelten läßt, wäre die in meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral gegebene Aufſtellung der letzten Triebfedern des menſchlichen Handelns, nämlich 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe und 3) fremdes Wohl, noch durch eine vierte zu ergänzen: eigenes Wehe: welches ich hier bloß im Intereſſe der ſyſtematiſchen Konſequenz beiläufig bemerke. Dort nämlich mußte, da die Preisfrage im Sinn der im proteſtantiſchen Europa geltenden philoſophiſchen Ethik geſtellt war, dieſe vierte Triebfeder ſtillſchweigend übergangen werden.

**) Siehe F. H. H. Windiſchmann's Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, p. 116, 117 et 121—23: wie auch Oupnekhat, Vol. I, p. 340, 356, 360.

ſtimmt mit jener Chriſtlichen, zumal von Luther urgirten, daß nicht die Werke, ſondern nur der durch Gnadenwirkung eintretende Glaube ſälig mache, und daß wir daher durch unſer Thun nie gerechtfertigt werden können, ſondern nur vermöge der Verdienſte des Mittlers Vergebung der Sünden erlangen. Es iſt ſogar leicht abzuſehn, daß, ohne ſolche Annahmen, das Chriſtenthum endloſe Strafen für Alle, und der Brahmanismus endloſe Wiedergeburten für Alle aufſtellen müßte, es alſo in Beiden zu keiner Erlöſung käme. Die ſündlichen Werke und ihre Folgen müſſen, ſei es nun durch fremde Begnadigung, oder durch Eintritt eigener beſſerer Erkenntniß, ein Mal getilgt und vernichtet werden; ſonſt hat die Welt kein Heil zu hoffen: nachher aber werden ſie gleichgültig. Dies iſt auch die μετανοια και αφεσις ἁμαρτιων, deren Verkündigung der bereits auferſtandene Chriſtus ſeinen Apoſteln, als die Summe ihrer Miſſion, ſchließlich auflegt (Luc. 24, 47). Die moraliſchen Tugenden ſind eben nicht der letzte Zweck, ſondern nur eine Stufe zu demſelben. Dieſe Stufe iſt im Chriſtlichen Mythos bezeichnet durch das Eſſen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen, mit welchem die moraliſche Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbſünde eintritt. Dieſe ſelbſt iſt in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung deſſelben hingegen, in Folge aufgegangener beſſerer Erkenntniß, iſt die Erlöſung. Zwiſchen dieſen Beiden alſo liegt das Moraliſche: es begleitet den Menſchen als eine Leuchte auf ſeinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens, oder, mythiſch, vom Eintritt der Erbſünde bis zur Erlöſung durch den Glauben an die Mittlerſchaft des inkarnirten Gottes (Avatars); oder, nach der Veda-Lehre, durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke ſind, bis die rechte Erkenntniß und mit ihr die Erlöſung (final emancipation), Mokſcha, d. i. Wiedervereinigung mit dem Brahm, eintritt. Die Buddhaiſten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloß negativ, durch Nirwana, welches die Negation dieſer Welt, oder des Sanſara iſt. Wenn Nirwana als das Nichts definirt wird; ſo will dies nur ſagen, daß der Sanſara kein einziges Element enthält, welches zur Definition, oder Konſtruktion des Nirwana dienen könnte. Eben dieſerhalb nennen die Jainas, welche nur dem Namen nach von den [697]

Buddhaiſten verſchieden ſind, die vedagläubigen Brahmanen Sabdapramans, welcher Spottname bezeichnen ſoll, daß ſie auf Hörenſagen glauben, was ſich nicht wiſſen, noch beweiſen läßt (Asiat. researches, Vol. 6, p. 474).

Wenn manche alte Philoſophen, wie Orpheus, die Pythagoreer, Plato (z. B. in Phaedone, p. 151, 183 sq. Bip., und ſiehe Clem. Alex. Strom., III, p. 400 sq.), ganz ſo wie der Apoſtel Paulus, die Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe bejammern und von derſelben befreit zu werden wünſchen; ſo verſtehn wir den eigentlichen und wahren Sinn dieſer Klage, ſofern wir, im zweiten Buch, erkannt haben, daß der Leib der Wille ſelbſt iſt, objektiv angeſchaut, als räumliche Erſcheinung.

In der Stunde des Todes entſcheidet ſich, ob der Menſch in den Schooß der Natur zurückfällt, oder aber dieſer nicht mehr angehört, ſondern — — —: für dieſen Gegenſatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil dieſe ſämmtlich aus der Objektivation des Willens genommen ſind, daher dieſer angehören, folglich das abſolute Gegentheil deſſelben auf keine Weiſe ausdrücken können, welches demnach für uns als eine bloße Negation ſtehn bleibt. Inzwiſchen iſt der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: „Haſt du genug? Willſt du aus mir heraus?“ Damit ſie oft genug geſchehe, iſt das individuelle Leben ſo kurz. In dieſem Sinne gedacht ſind die Ceremonien, Gebete und Ermahnungen der Brahmanen zur Zeit des Todes, wie man ſie im Upaniſchad an mehreren Stellen aufbewahrt findet, und eben ſo die Chriſtliche Fürſorge für gehörige Benutzung der Sterbeſtunde, mittelſt Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung: daher auch die Chriſtlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. Daß heut zu Tage Viele gerade dieſes ſich wünſchen, beweiſt eben nur, daß ſie nicht mehr auf dem Chriſtlichen Standpunkt ſtehn, welcher der der Verneinung des Willens zum Leben iſt, ſondern auf dem der Bejahung, welcher der heidniſche iſt.

Der aber wird am wenigſten fürchten im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, daß er ſchon jetzt nichts iſt, und der mithin keinen Antheil mehr an ſeiner individuellen Erſcheinung [698] nimmt, indem in ihm die Erkenntniß den Willen gleichſam ver-

brannt und verzehrt hat, so daß kein Wille, also keine Sucht nach individualem Daseyn in ihm mehr übrig ist.

Die Individualität inhärirt zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhärirt auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist: dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhärirt also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung. Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moralischen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine solche, im letzten Grunde, aus der unmittelbaren Erkenntniß der numerischen Identität des innern Wesens alles Lebenden entspringt*). Diese Identität ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus einer Wurzel; und eben so andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun, wie ich genugsam gezeigt habe, schon die moralischen Tugenden aus dem Innewerden jener Identität aller Wesen entstehn, diese aber nicht in der Erscheinung, sondern nur im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen liegt; so ist die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist.

Ein Folgesatz des Gesagten ist, daß wir keinen Grund haben anzunehmen, daß es noch vollkommenere Intelligenzen, als die menschliche gebe. Denn wir sehn, daß schon diese hinreicht, dem Willen diejenige Erkenntniß zu verleihen, in Folge welcher er sich selbst verneint und aufhebt, womit die Individualität und folglich die Intelligenz, als welche bloß ein Werkzeug individueller, mithin animalischer Natur ist, wegfällt. Dies wird uns weniger anstößig erscheinen, wenn wir erwägen, daß wir sogar die möglichst vollkommenen Intelligenzen, welche wir hiezu versuchsweise

*) Vergl. die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 274. [2. Aufl. S. 271.]

[699] annehmen mögen, uns doch nicht wohl eine endlose Zeit hindurch bestehend denken können, als welche nämlich viel zu arm ausfallen würde, um jenen stets neue und ihrer würdige Objekte zu liefern. Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde Eines ist; so ist alle Erkenntniß desselben nothwendig tautologisch: ist es nun ein Mal gefaßt, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald gefaßt seyn würde; was bliebe ihnen übrig, als bloße Wiederholung und deren Langeweile, eine endlose Zeit hindurch? Auch von dieser Seite also werden wir dahin gewiesen, daß der Zweck aller Intelligenz nur Reaktion auf einen Willen seyn kann: weil aber alles Wollen Irrsal ist; so bleibt das letzte Werk der Intelligenz die Aufhebung des Wollens, dem sie bis dahin zu seinen Zwecken gedient hatte. Demnach kann selbst die vollkommenste mögliche Intelligenz nur eine Uebergangsstufe seyn zu Dem, wohin gar keine Erkenntniß je reichen kann: ja, eine solche kann im Wesen der Dinge nur die Stelle des Augenblicks erlangter, vollkommener Einsicht einnehmen.

In Uebereinstimmung mit allen diesen Betrachtungen und mit dem, im zweiten Buche nachgewiesenen, Ursprung der Erkenntniß aus dem Willen, den sie, indem sie ihm zu seinen Zwecken dienstbar ist, eben dadurch in seiner Bejahung abspiegelt, während das wahre Heil in seiner Verneinung liegt, sehn wir alle Religionen, auf ihrem Gipfelpunkte, in Mystik und Mysterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloß einen für die Erkenntniß leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniß nothwendig aufhört; daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus sogar durch die geforderte Einstellung alles Denkens und Anschauens, zum Behuf der tiefsten Einkehr in den Grund des eigenen Selbst, unter mentaler Aussprechung des mysteriösen Oum†). — Mystik, im weitesten Sinne,

†) Wenn wir diese wesentliche Immanenz unserer und jeder Erkenntniß im Auge behalten, welche daraus entspringt, daß sie ein Sekundäres, bloß zu den Zwecken des Willens Entstandenes ist; — dann wird es uns erklärlich, daß alle Mystiker aller Religionen zuletzt bei einer Art

ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntniß reicht. Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von innen anhebt, dieser aber von außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung, in welcher er sich findet als das ewige, alleinige Wesen u. s. f. [700] Aber mittheilbar ist hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der objektiven, Allen vorliegenden Erscheinung, und von den Thatsachen des Selbstbewußtseyns, wie sie sich in Jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles Dieses und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen. Er soll sich daher hüten, in die Weise der Mystiker zu gerathen und etwan, mittelst Behauptung intellektualer Anschauungen, oder vorgeblicher unmittelbarer Vernunftvernehmungen, positive Erkenntniß von Dem vorspiegeln zu wollen, was, aller Erkenntniß ewig unzugänglich, höchstens durch eine Negation bezeichnet werden kann. Die Philosophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unsern Intellekt konstituirenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewußtseyn des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt. Dieserhalb muß sie Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. Ihr

---

Ekstase anlangen, in der alle und jede Erkenntniß, mit sammt ihrer Grundform Objekt und Subjekt, gänzlich aufhört, und erst in diesem jenseit aller Erkenntniß Liegenden ihr höchstes Ziel erreicht zu haben versichern, indem sie da angelangt sind, wo es kein Subjekt und Objekt, mithin keine Art von Erkenntniß mehr giebt, eben weil es keinen Willen mehr giebt, welchem zu dienen die alleinige Bestimmung der Erkenntniß ist.

Wer nun Dies begriffen hat, wird es nicht mehr so über alle Maaßen toll finden, daß Fakire sich hinsetzen und, auf ihre Nasenspitze sehend, alles Denken und Vorstellen zu bannen versuchen, und daß in manchen Stellen des Upanischads Anleitung gegeben wird, sich, unter stillem innern Aussprechen des mysteriösen Oum, in das eigene Innere zu versenken, wo Subjekt und Objekt und alle Erkenntniß wegfällt.

Thema muß sich auf die Welt beschränken: was diese sei, im tiefsten Innern sei, allseitig auszusprechen, ist Alles, was sie redlicherweise leisten kann. — Diesem nun entspricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt (am Schlusse des vierten Buchs) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn, wenn etwas nichts ist von allen Dem, was wir kennen; so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts seyn müsse; sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntniß desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann. — Hier nun gerade ist es, wo [701] der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im Oupnekhat, sodann in den Enneaden des Plotinos, im Scotus Erigena, stellenweise im Jakob Böhme, besonders aber in dem wundervollen Werk der Guion, Les torrens, und im Angelus Silesius, endlich noch in den Gedichten der Sufi, von denen Tholuk uns eine Sammlung in Lateinischer und eine andere in Deutscher Uebersetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken. Die Sufi sind die Gnostiker des Islams; daher auch Sadi sie mit einem Worte bezeichnet, welches durch „Einsichtsvolle" übersetzt wird. Der Theismus, auf die Kapacität der Menge berechnet, setzt den Urquell des Daseyns außer uns, als ein Objekt: alle Mystik, und so auch der Sufismus, zieht ihn, auf den verschiedenen Stufen ihrer Weihe, allmälig wieder ein, in uns, als das Subjekt, und der Adept erkennt zuletzt, mit Verwunderung und Freude, daß er es selbst ist. Diesen, aller Mystik gemeinsamen Hergang finden wir von Meister Eckhard, dem Vater der Deutschen Mystik, nicht nur in Form einer Vorschrift für den

vollendeten Asketen ausgesprochen, „daß er Gott außer sich selbst nicht suche“ (Eckhards Werke, herausgegeben von Pfeiffer, Bd. 1, S. 626); sondern auch höchst naiv dadurch dargestellt, daß Eckhards geistige Tochter, nachdem sie jene Umwandelung an sich erfahren, ihn aufsucht, um ihm jubelnd entgegenzurufen: „Herr, freuet Euch mit mir, ich bin Gott geworden!“ (Ebendas. S. 465). Eben diesem Geiste gemäß äußert sich durchgängig auch die Mystik der Sufi hauptsächlich als ein Schwelgen in dem Bewußtseyn, daß man selbst der Kern der Welt und die Quelle alles Daseyns ist, zu der Alles zurückkehrt. Zwar kommt dabei die Aufforderung zum Aufgeben alles Wollens, als wodurch allein die Befreiung von der individuellen Existenz und ihren Leiden möglich ist, auch oft vor, jedoch untergeordnet und als etwas Leichtes gefordert. In der Mystik der Hindu hingegen tritt die letztere Seite viel stärker hervor, und in der Christlichen Mystik ist diese ganz vorherrschend, so daß jenes pantheistische Bewußtseyn, welches aller Mystik wesentlich ist, hier erst sekundär, in Folge des Aufgebens alles Wollens, als Vereinigung mit Gott eintritt. Dieser [702] Verschiedenheit der Auffassung entsprechend hat die Mohammedanische Mystik einen sehr heitern Charakter, die Christliche einen düstern und schmerzlichen, die der Hindu, über Beiden stehend, hält auch in dieser Hinsicht die Mitte.

Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d. i. absichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Mysticismus, d. i. Bewußtseyn der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehn in genauester Verbindung; so daß wer sich zu einem derselben bekennt allmälig auch zur Annahme der andern, selbst gegen seinen Vorsatz, geleitet wird. — Nichts kann überraschender seyn, als die Uebereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller unter einander, bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand ihrer innern Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwan eine Sekte, die ein theoretisch beliebtes und ein Mal ergriffenes Dogma festhält, vertheidigt und fortpflanzt; vielmehr wissen sie meistentheils nicht von einander; ja, die Indischen, Christlichen, Mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in Allem heterogen, nur

nicht im innern Sinn und Geiste ihrer Lehren. Ein höchst auffallendes Beispiel hievon liefert die Vergleichung der Torrens der Guion mit der Lehre der Veden, namentlich mit der Stelle im Oupnekhat, Bd. 1, S. 63, welche den Inhalt jener Französischen Schrift in größter Kürze, aber genau und sogar mit den selben Bildern enthält, und dennoch der Frau von Guion, um 1680, unmöglich bekannt seyn konnte. In der „Deutschen Theologie“ (alleinige unverstümmelte Ausgabe, Stuttgart 1851) wird Kapitel 2 und 3 gesagt, daß sowohl der Fall des Teufels, als des Adams, darin bestanden hätte, daß der Eine, wie der Andere, sich das Ich und Mich, das Mein und Mir beigelegt hätte; und S. 89 heißt es: „In der wahren Liebe bleibt weder Ich, noch Mich, Mein, Mir, Du, Dein, und desgleichen.“ Diesem nun entsprechend heißt es im „Kural“, aus dem Tamulischen von Graul, S. 8: „Die nach außen gehende Leidenschaft des Mein und die nach innen gehende des Ich hören auf“ (vgl. Vers 346). Und im Manual of Buddhism by Spence Hardy, [703] S. 258, spricht Buddha: „Meine Schüler verwerfen den Gedanken, dies bin Ich, oder dies ist Mein.“ Ueberhaupt, wenn man von den Formen, welche die äußeren Umstände herbeiführen, absieht und den Sachen auf den Grund geht, wird man finden, daß Schakia Muni und Meister Eckhard das Selbe lehren; nur daß Jener seine Gedanken geradezu aussprechen durfte, Dieser hingegen genöthigt ist, sie in das Gewand des Christlichen Mythos zu kleiden und diesem seine Ausdrücke anzupassen. Es geht aber hiemit so weit, daß bei ihm der Christliche Mythos fast nur noch eine Bildersprache ist, beinahe wie den Neuplatonikern der Hellenische: er nimmt ihn durchweg allegorisch. In der selben Hinsicht ist es beachtenswerth, daß der Uebertritt des heiligen Franciscus aus dem Wohlstande zum Bettlerleben ganz ähnlich ist dem noch größern Schritte des Buddha Schakia Muni vom Prinzen zum Bettler, und daß dem entsprechend das Leben, wie auch die Stiftung des Franciscus eben nur eine Art Saniassithum war. Ja, es verdient erwähnt zu werden, daß seine Verwandtschaft mit dem Indischen Geiste auch hervortritt in seiner großen Liebe zu den Thieren und häufigen Umgang mit ihnen, wobei er sie durchgängig seine Schwestern und Brüder nennt; wie denn auch sein schöner Cantico, durch das Lob der Sonne, des Mondes,

der Geſtirne, des Windes, des Waſſers, des Feuers, der Erde, ſeinen angeborenen Indiſchen Geiſt bekundet*).

Sogar werden die Chriſtlichen Quietiſten oft wenig, oder keine Kunde von einander gehabt haben, z. B. Molinos und die Guion von Taulern und der „Deutſchen Theologie", oder Gichtel von jenen Erſteren. Ebenfalls hat der große Unterſchied ihrer Bildung, indem Einige, wie Molinos, gelehrt, Andere, wie Gichtel und Viele mehr, ungelehrt waren, keinen weſentlichen Einfluß auf ihre Lehren. Um ſo mehr beweiſt ihre große, innere Uebereinſtimmung, bei der Feſtigkeit und Sicherheit ihrer Ausſagen, daß ſie aus wirklicher, innerer Erfahrung reden, einer Erfahrung, die zwar nicht Jedem zugänglich iſt, ſondern nur wenigen Begünſtigten zu Theil wird, daher ſie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat, an deren Wirklichkeit jedoch aus obigen [704] Gründen nicht zu zweifeln iſt. Um dies Alles zu verſtehn, muß man ſie aber ſelbſt leſen und nicht mit Berichten aus zweiter Hand ſich begnügen: denn Jeder muß ſelbſt vernommen werden, ehe man über ihn urtheilt. Zur Bekanntſchaft mit dem Quietismus alſo empfehle ich beſonders den Meiſter Eckhard, die Deutſche Theologie, den Tauler, die Guion, die Antoinette Bourignon, den Engländer Bunyan, den Molinos**), den Gichtel: imgleichen ſind, als praktiſche Belege und Beiſpiele des tiefen Ernſtes der Askeſe, das von Reuchlin herausgegebene Leben Pascals, nebſt deſſen Geſchichte von Port-royal, wie auch die Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert und La vie de Rancé par Châteaubriand ſehr leſenswerth; womit jedoch alles Bedeutende in dieſer Gattung keineswegs erſchöpft ſeyn ſoll. Wer ſolche Schriften geleſen und ihren Geiſt mit dem der Askeſe und des Quietismus, wie er alle Werke des Brahmanismus und Buddhaismus durchwebt und aus jeder Seite ſpricht, verglichen

*) S. Bonaventurae vita S. Francisci, c. 8. — K. Haſe, Franz von Aſſiſi, Kap. 10. — I cantici di S. Francesco, editi da Schlosser e Steinle. Francoforto s. M. 1842.

**) Michaelis de Molinos manuductio spiritualis: hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples. Amstd. 1688.

hat, wird zugeben, daß jede Philoſophie, welche konſequenterweiſe jene ganze Denkungsart verwerfen muß, was nur geſchehn kann, indem ſie die Repräſentanten derſelben für Betrüger oder Verrückte erklärt, ſchon dieſerhalb nothwendig falſch ſeyn muß. In dieſem Falle nun aber befinden ſich alle Europäiſchen Syſteme, mit Ausnahme des meinigen. Wahrlich eine ſeltſame Verrücktheit müßte es ſeyn, die ſich, unter den möglichſt weit verſchiedenen Umſtänden und Perſonen, mit ſolcher Uebereinſtimmung ausſpräche und dabei von den älteſten und zahlreichſten Völkern der Erde, nämlich von etwan drei Viertel aller Bewohner Aſiens, zu einer Hauptlehre ihrer Religion erhoben wäre. Das Thema des Quietismus und Asketismus aber dahingeſtellt ſeyn laſſen darf keine Philoſophie, wenn man ihr die Frage vorlegt; weil daſſelbe mit dem aller Metaphyſik und Ethik, dem Stoffe nach, identiſch iſt. Hier iſt alſo ein Punkt, wo ich jede Philoſophie, mit ihrem Optimismus, erwarte und verlange, daß ſie ſich darüber ausſpreche. [705] Und wenn, im Urtheil der Zeitgenoſſen, die paradoxe und beiſpielloſe Uebereinſtimmung meiner Philoſophie mit dem Quietismus und Asketismus als ein offenbarer Stein des Anſtoßes erſcheint; ſo ſehe ich hingegen gerade darin einen Beweis ihrer alleinigen Richtigkeit und Wahrheit, wie auch einen Erklärungsgrund des klugen Ignorirens und Sekretirens derſelben auf den proteſtantiſchen Univerſitäten.

Denn nicht allein die Religionen des Orients, ſondern auch das wahre Chriſtenthum hat durchaus jenen asketiſchen Grundcharakter, den meine Philoſophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenn gleich der Proteſtantismus, zumal in ſeiner heutigen Geſtalt, dies zu vertuſchen ſucht. Haben doch ſogar die in neueſter Zeit aufgetretenen offenen Feinde des Chriſtenthums ihm die Lehren der Entſagung, Selbſtverleugnung, vollkommenen Keuſchheit und überhaupt Mortifikation des Willens, welche ſie ganz richtig mit dem Namen der „antikosmiſchen Tendenz" bezeichnen, nachgewieſen und daß ſolche dem urſprünglichen und ächten Chriſtenthum weſentlich eigen ſind gründlich dargethan. Hierin haben ſie unleugbar Recht. Daß ſie aber eben Dieſes als einen offenbaren und am Tage liegenden Vorwurf gegen das Chriſtenthum geltend machen, während gerade hierin ſeine tiefſte Wahrheit, ſein hoher Werth und ſein

erhabener Charakter liegt, dies zeugt von einer Verfinſterung des Geiſtes, die nur daraus erklärlich iſt, daß jene Köpfe, wie leider heut zu Tage tauſend andere in Deutſchland, völlig verdorben und auf immer verſchroben ſind durch die miſerable Hegelei, dieſe Schule der Plattheit, dieſen Heerd des Unverſtandes und der Unwiſſenheit, dieſe kopfverderbende Afterweisheit, welche man jetzt endlich als ſolche zu erkennen anfängt und die Verehrung derſelben bald der Däniſchen Akademie allein überlaſſen wird, in deren Augen ja jener plumpe Scharlatan ein summus philosophus iſt, für den ſie ins Feld tritt:

> Car tous suivront la créance et estude,
> De l'ignorante et sotte multitude,
> Dont le plus lourd sera reçu pour juge.
>
> *Rabelais.*

Allerdings iſt im ächten und urſprünglichen Chriſtenthum, wie es ſich, vom Kern des Neuen Teſtaments aus, in den Schriften der Kirchenväter entwickelte, die asketiſche Tendenz unverkennbar: ſie iſt der Gipfel, zu welchem Alles emporſtrebt. Als die Hauptlehre derſelben finden wir die Empfehlung des ächten und reinen Cölibats (dieſen erſten und wichtigſten Schritt in der Verneinung des Willens) ſchon im Neuen Teſtament ausgeſprochen*). Auch Strauß, in ſeinem „Leben Jeſu" (Bd. 1, S. 618 der erſten Auflage), ſagt hinſichtlich der, Matth. 19, 11 fg. gegebenen, Empfehlung der Eheloſigkeit: „Man hat, um Jeſum nichts den jetzigen Vorſtellungen Zuwiderlaufendes ſagen zu laſſen, ſich beeilt, den Gedanken einzuſchwärzen, daß Jeſus nur mit Rückſicht auf die Zeitumſtände und um die apoſtoliſche Thätigkeit ungehindert zu laſſen, die Eheloſigkeit anrühme: allein im Zuſammenhange liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle 1. Cor. 7, 25 fg.; ſondern es iſt auch hier wieder einer der Orte, wo asketiſche Grundſätze, wie ſie unter den Eſſenern und wahrſcheinlich auch weiter unter den Juden verbreitet waren, auch bei Jeſu durchſcheinen." — Dieſe asketiſche Richtung tritt ſpäter entſchiedener auf, als Anfangs, wo das Chriſtenthum, noch Anhänger ſuchend,

*) Matth. 19, 11 fg. — Luc. 20, 35—37. — 1. Cor. 7, 1—11 und 25—40. — (1. Theſſ. 4, 3. — 1. Joh. 3, 3. —) Apokal. 14, 4. —

ſeine Forderungen nicht zu hoch ſpannen durfte: und mit dem Eintritt des dritten Jahrhunderts wird ſie nachdrücklich urgirt. Die Ehe gilt, im eigentlichen Chriſtenthum, bloß als ein Kompromiß mit der ſündlichen Natur des Menſchen, als ein Zugeſtändniß, ein Erlaubtes für Die, welchen die Kraft das Höchſte anzuſtreben mangelt, und als ein Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen: in dieſem Sinne erhält ſie die Sanktion der Kirche, damit das Band unauflösbar ſei. Aber als die höhere Weihe des Chriſtenthums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Cölibat und die Virginität aufgeſtellt: durch dieſe allein erlangt man die Siegerkrone, welche ſogar noch heut zu Tage durch den Kranz auf dem Sarge der Unverehelichten angedeutet wird, wie eben auch durch den, welchen die Braut am Tage der Verehelichung ablegt.

Ein jedenfalls aus der Urzeit des Chriſtenthums ſtammendes Zeugniß über dieſen Punkt iſt die von Clemens Alexandrinus [707] (Strom., III, 6 et 9) aus dem Evangelio der Aegypter angeführte prägnante Antwort des Herrn: Τῃ Σαλωμῃ ὁ κυριος πυνθανομενῃ, μεχρι ποτε θανατος ισχυσει; μεχρις αν, ειπεν, ὑμεις, αἱ γυναικες, τικτετε (Salomae interroganti „quousque vigebit mors?" Dominus „quoadusque", inquit, „vos, mulieres, paritis".) τουτ' εστι, μεχρις αν αἱ επιθυμιαι ενεργωσι (hoc est, quamdiu operabuntur cupiditates), ſetzt Clemens c. 9 hinzu, woran er ſogleich die berühmte Stelle Röm. 5, 12 knüpft. Weiterhin, c. 13, führt er die Worte des Kaſſianus an: Πυνθανομενης της Σαλωμης, ποτε γνωσθησεται τα περι ὡν ηρετο, εφη ὁ κυριος, Ὁταν της αισχυνης ενδυμα πατησητε, και ὁταν γενηται τα δυο ἑν, και το αρρεν μετα της θηλειας ουτε αρρεν, ουτε θηλυ (Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: „quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foemina nec masculum nec foemineum."), d. h. wann ihr den Schleier der Schaamhaftigkeit nicht mehr braucht, indem aller Geſchlechtsunterſchied weggefallen ſeyn wird.

Am weiteſten ſind in dieſem Punkte allerdings die Ketzer gegangen: ſchon im zweiten Jahrhundert die Tatianiten oder Enkratiten, die Gnoſtiker, die Marcioniten, die Montaniſten, Valen-

tinianer und Kaſſianer; jedoch nur indem ſie, mit rückſichtsloſer Konſequenz, der Wahrheit die Ehre gaben, und demnach, dem Geiſte des Chriſtenthums gemäß, völlige Enthaltſamkeit, εγκρατεια, lehrten; während die Kirche Alles, was ihrer weitſehenden Politik zuwiderlief, klüglich für Ketzerei erklärte. Von den Tatianiten berichtet Auguſtinus: Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suorum numerum conjugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque omnes abominantur. (De haeresi ad quod vult Deum. haer. 25.) Allein auch die orthodoxen Väter betrachten die Ehe in dem oben bezeichneten Lichte und predigen eifrig die gänzliche Enthaltſamkeit, die αγνεια. Athanaſius giebt als Urſache der Ehe an: ὁτι ὑποπιπτοντες εσμεν τῃ του προπατορος καταδικῃ· — — — επειδη ὁ προηγουμενος σκοπος του Θεου ην, το μη δια γαμου γενεσθαι ἡμας και φθορας· ἡ δε παραβασις της εντολης τον γαμον εισηγαγεν δια το ανομησαι τον Αδαμ. (Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri; — — — nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. — Exposit. in psalm. 50.) Tertullian nennt die Ehe genus mali inferioris, ex indulgentia ortum (de pudicitia, c. 16) und ſagt: Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum (de exhort. castit. c. 9). Ja, Auguſtinus ſelbſt bekennt ſich ganz und gar zu dieſer Lehre und allen ihren Folgen, indem er ſagt: Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? — Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, et acceleraretur terminus saeculi (de bono conjugali c. 10). — Und abermals: Non vos ab hoc studio, quo multas ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur (de bono viduitatis, c. 23). Man ſieht zugleich, daß er das Heil mit dem Ende der Welt identificirt. — Die übrigen dieſen Punkt betreffenden Stellen aus den Werken Auguſtins findet man zuſammengeſtellt in der Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense, 1610, unter den Rubriken de matrimonio, de coelibatu u. ſ. w., und kann ſich dadurch überzeugen, daß im alten, ächten Chriſtenthum die Ehe eine bloße Konceſſion war, welche überdies auch nur die Kinderzeugung zum Zweck haben ſollte, daß hingegen die gänzliche Enthaltſamkeit die jener weit vorzuziehende eigentliche Tugend war. Denen aber, welche nicht ſelbſt auf die Quellen zurückgehn wollen, empfehle ich, zur Beſeitigung aller etwanigen Zweifel über die in Rede ſtehende Tendenz des Chriſtenthums, zwei Schriften: Carové, [709] Ueber das Cölibatgeſetz, 1832, und Lind, De coelibatu Christianorum per tria priora secula, Havniae, 1839. Es ſind jedoch keineswegs die eigenen Anſichten dieſer Schriftſteller, auf die ich verweiſe, da ſolche der meinigen entgegengeſetzt ſind, ſondern ganz allein die von ihnen ſorgfältig geſammelten Berichte und Anführungen, welche gerade darum, als ganz unverfänglich, volles Zutrauen verdienen, daß beide Schriftſteller Gegner des Cölibats ſind, der Erſtere ein rationaliſtiſcher Katholik, der Andere ein proteſtantiſcher Kandidat, welcher ganz und gar als ein ſolcher redet. In der zuerſt genannten Schrift finden wir, Bd. 1, S. 166, in jener Rückſicht folgendes Reſultat ausgeſprochen: „Der kirchlichen Anſicht zufolge, — wie bei den kanoniſchen „Kirchenvätern, in den Synodal- und den päpſtlichen Belehrungen und in unzähligen Schriften rechtgläubiger Katholiken zu „leſen, — wird die immerwährende Keuſchheit eine göttliche, „himmliſche, engliſche Tugend genannt und die Erwerbung der „göttlichen Gnadenhülfe dazu vom ernſten Bitten um dieſelbe abhängig gemacht. — Daß dieſe Auguſtiniſche Lehre ſich bei „Caniſius und im Tridentinum als immer gleicher Kirchenglaube „ausgeſprochen findet, haben wir bereits nachgewieſen. Daß ſie „aber bis auf den heutigen Tag als Glaubenslehre feſtgehalten „worden, dafür mag das Juniheft, 1831, der Zeitſchrift «Der

„Katholik» hinreichendes Zeugniß ablegen: daſelbſt, S. 263, „heißt es: „„Im Katholicismus erſcheint die Beobachtung einer „„ewigen Keuſchheit, um Gotteswillen, an ſich als das „„höchſte Verdienſt des Menſchen. Die Anſicht, daß die Be„„obachtung der beſtändigen Keuſchheit als Selbſtzweck den „„Menſchen heilige und erhöhe, iſt, wie hievon jeder unter„„richtete Katholik die Ueberzeugung hat, in dem Chriſtenthum, „„ſeinem Geiſt und ſeiner ausdrücklichen Vorſchrift nach, tief „„gegründet. Das Tridentinum hat allen möglichen Zweifel „„hierüber abgeſchnitten."" — — — Es muß allerdings von „jedem Unbefangenen zugeſtanden werden, nicht nur, daß die vom „«Katholiken» ausgeſprochene Lehre wirklich katholiſch iſt, ſondern „auch, daß die vorgebrachten Erweisgründe für eine katholiſche „Vernunft durchaus unwiderleglich ſeyn mögen, da ſie ſo recht „aus der kirchlichen Grundanſicht der Kirche vom Leben und „ſeiner Beſtimmung geſchöpft ſind." — Ferner heißt es daſelbſt S. 270: „Wenn gleich ſowohl Paulus das Eheverbot als „Irrlehre bezeichnet und der noch jüdiſchere Verfaſſer des Hebräer- [710] „briefes gebietet, „„die Ehe ſolle in Ehren gehalten werden bei „„Allen und das Ehebett unbefleckt"" (Hebr. 13, 4); ſo iſt darum „doch die Hauptrichtung dieſer beiden Hagiographen nicht zu ver„kennen. Die Jungfräulichkeit war Beiden das Vollkommene, „die Ehe nur ein Nothbedarf für die Schwächeren, und nur als „ſolcher unverletzt zu halten. Das höchſte Streben dagegen war „auf völlige, materielle Entſelbſtung gerichtet. Das Selbſt ſoll „ſich von Allem abwenden und enthalten, was nur ihm und „was ihm nur zeitlich zur Freude gereicht." — Endlich noch S. 288: „Wir ſtimmen dem Abte Zaccaria bei, welcher den „Cölibat (nicht das Cölibatsgeſetz) vor Allem aus der Lehre Chriſti „und des Apoſtels Paulus abgeleitet wiſſen will."

Was dieſer eigentlich Chriſtlichen Grundanſicht entgegengeſtellt wird, iſt überall und immer nur das Alte Teſtament mit ſeinem παντα καλα λιαν. Dies erhellt beſonders deutlich aus jenem wichtigen dritten Buch der Stromata des Klemens, woſelbſt er, gegen die oben genannten enkratiſtiſchen Ketzer polemiſirend, ihnen ſtets nur das Judenthum, mit ſeiner optimiſtiſchen Schöpfungsgeſchichte, entgegenſtellt, mit welcher die neuteſtamentliche, weltverneinende Richtung allerdings in Widerſpruch ſteht. Allein die

Verbindung des Neuen Teſtaments mit dem Alten iſt im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die Chriſtliche Lehre bot dieſes, wie geſagt, nur in der Geſchichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Teſtament iſolirt daſteht und nicht weiter benutzt wird. Sind es doch, der evangeliſchen Darſtellung zufolge, gerade die orthodoxen Anhänger des Alten Teſtaments, welche den Kreuzestod des Stifters herbeiführen, weil ſie ſeine Lehren im Widerſtreit mit den ihrigen finden. Im beſagten dritten Buche der Stromata des Klemens tritt der Antagonismus zwiſchen Optimismus, nebſt Theismus, einerſeits, und Peſſimismus, nebſt asketiſcher Moral, andererſeits, mit überraſchender Deutlichkeit hervor. Daſſelbe iſt gegen die Gnoſtiker gerichtet, welche eben Peſſimismus und Askeſe, namentlich εγκρατεια (Enthaltſamkeit jeder Art, beſonders aber von aller Geſchlechtsbefriedigung) lehrten; weshalb Klemens ſie lebhaft tadelt. Dabei ſchimmert aber zugleich durch, daß ſchon der Geiſt des Alten [711] Teſtaments mit dem des Neuen Teſtaments in dieſem Antagonismus ſteht. Denn, abgeſehn vom Sündenfall, der im Alten Teſtament wie ein hors d'oeuvre daſteht, iſt der Geiſt des Alten Teſtaments dem des Neuen Teſtaments diametral entgegengeſetzt: jener optimiſtiſch, dieſer peſſimiſtiſch. Dieſen Widerſpruch hebt Klemens ſelbſt hervor, am Schluſſe des elften Kapitels (προσαποτεινομενον τον Παυλον τῳ Κτιστῃ κ. τ. λ.), obwohl er ihn nicht gelten laſſen will, ſondern für ſcheinbar erklärt, — als ein guter Jude, der er iſt. Ueberhaupt iſt es intereſſant zu ſehn, wie dem Klemens überall das Neue und das Alte Teſtament durcheinanderlaufen und er ſie zu vereinbaren bemüht iſt, jedoch meiſtens mit dem Alten Teſtament das Neue austreibt. Gleich am Eingang des dritten Kapitels wirft er den Markioniten vor, daß ſie, nach dem Vorgang des Plato und Pythagoras, die Schöpfung ſchlecht befunden hätten, indem Markion lehre, es ſei eine ſchlechte Natur, aus ſchlechtem Stoff (φυσις κακη, εκ τε ὑλης κακης); daher man dieſe Welt nicht bevölkern, ſondern der Ehe ſich enthalten ſolle (μη βουλομενοι τον κοσμον συμπληρουν, απεχεσθαι γαμου). Dies nimmt nun Klemens, dem überhaupt das Alte Teſtament viel mehr als das Neue zuſagt und einleuchtet, ihnen höchlich übel. Er ſieht darin ihren ſchreienden Un-

dank, Feindſchaft und Empörung gegen Den, der die Welt gemacht hat, den gerechten Demiurgos, deſſen Werk ſie ſelbſt ſeien und dennoch von ſeinen Schöpfungen Gebrauch zu machen verſchmäheten, in gottloſer Rebellion „die naturgemäße Geſinnung verlaſſend" (αντιτασσομενοι τῳ ποιητῃ τῳ σφων, — — — εγκρατεις τῃ προς τον πεποιηκοτα εχθρᾳ, μη βουλομενοι χρησθαι τοις ὑπ' αυτου κτισθεισιν, — — ασεβει θεομαχιᾳ των κατα φυσιν εκσταντες λογισμων). — Dabei will er, in ſeinem heiligen Eifer, den Markioniten nicht ein Mal die Ehre der Originalität laſſen, ſondern, gewaffnet mit ſeiner bekannten Gelehrſamkeit, hält er ihnen vor, und belegt es mit den ſchönſten Anführungen, daß ſchon die alten Philoſophen, daß Herakleitos und Empedokles, Pythagoras und Plato, Orpheus und Pindaros, Herodot und Euripides, und noch die Sibylle dazu, die jammervolle Beſchaffenheit der Welt tief beklagt, alſo den Peſſimismus gelehrt haben. In dieſem gelehrten Enthuſiasmus merkt er nun nicht, daß er gerade dadurch den Markioniten Waſſer auf ihre Mühle fördert, indem er ja zeigt, daß

„Alle die Weiſeſten aller der Zeiten" [712]

das Selbe, wie ſie, gelehrt und geſungen haben; ſondern getroſt und beherzt führt er die entſchiedenſten und energiſcheſten Ausſprüche der Alten in jenem Sinne an. Ihn freilich machen ſie nicht irre: mögen Weiſe das Daſeyn als traurig bejammern, mögen Dichter ſich in den erſchütterndeſten Klagen darüber ergießen, mag Natur und Erfahrung noch ſo laut gegen den Optimismus ſchreien, — dies Alles ficht unſern Kirchenvater nicht an: hält er doch ſeine Jüdiſche Offenbarung in der Hand, und bleibt getroſt. Der Demiurgos hat die Welt gemacht: hieraus iſt a priori gewiß, daß ſie vortrefflich ſei: und da mag ſie ausſehn wie ſie will. — Eben ſo geht es ſodann mit dem zweiten Punkt, der εγκρατεια, durch welche, nach ſeiner Anſicht, die Markioniten ihren Undank gegen den Demiurgos (αχαριστειν τῳ δημιουργῳ) und die Widerſpänſtigkeit, mit der ſie ſeine Gaben von ſich weiſen, an den Tag legen (δι' αντιταξιν προς τον δημιουργον, την χρησιν των κοσμικων παραιτουμενοι). Da haben nun auch ſchon die Tragiker den Enkratiten (zum Nachtheil ihrer Originalität) vorgearbeitet und das Selbe geſagt: nämlich indem

auch ſie den endloſen Jammer des Daſeyns beklagten, haben ſie hinzugefügt, es ſei beſſer, keine Kinder in eine ſolche Welt zu ſetzen; — welches er nun wieder mit den ſchönſten Stellen belegt und zugleich die Pythagoreer beſchuldigt, aus dieſem Grunde dem Geſchlechtsgenuß entſagt zu haben. Dies Alles aber ſchadet ihm nichts: er bleibt bei ſeinem Satz, daß alle Jene ſich durch ihre Enthaltſamkeit verſündigen an dem Demiurgos, indem ſie ja lehren, daß man nicht heirathen, nicht Kinder zeugen, nicht neue Unglückliche in die Welt ſetzen, nicht dem Tode neues Futter vorwerfen ſoll (δι' εγκρατειας ασεβουσι εις τε την κτισιν και τον ἁγιον δημιουργον, τον παντοκρατορα μονον θεον, και διδασκουσι, μη δειν παραδεχεσθαι γαμον και παιδοποιΐαν, μηδε αντεισαγειν τῳ κοσμῳ δυστυχησοντας ἑτερους, μηδε επιχορηγειν θανατῳ τροφην. c. 6). — Dem gelehrten Kirchenvater, indem er ſo die εγκρατεια anklagt, ſcheint dabei nicht geahndet zu haben, daß gleich nach ſeiner Zeit die Eheloſigkeit des Chriſtlichen Prieſterſtandes mehr und mehr eingeführt und endlich im 11. Jahrhundert zum Geſetz erhoben werden ſollte, weil ſie dem Geiſte des [713] Neuen Teſtaments entſpricht. Gerade dieſen haben die Gnoſtiker tiefer aufgefaßt und beſſer verſtanden, als unſer Kirchenvater, der mehr Jude, als Chriſt iſt. Die Auffaſſung der Gnoſtiker tritt ſehr deutlich hervor am Anfang des neunten Kapitels, wo aus dem Evangelio der Aegypter angeführt wird: αυτος ειπεν ὁ Σωτηρ, „ηλθον καταλυσαι τα εργα της θηλειας·" θηλειας μεν, της επιθυμιας· εργα δε, γενεσιν και φθοραν (ajunt enim dixisse Servatorem: „veni ad dissolvendum opera feminae": feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum); — ganz beſonders aber am Schluſſe des dreizehnten und Anfang des vierzehnten Kapitels. Die Kirche freilich mußte darauf bedacht ſeyn, eine Religion auf die Beine zu bringen, die doch auch gehn und ſtehn könne, in der Welt, wie ſie iſt, und unter den Menſchen; daher ſie dieſe Leute für Ketzer erklärte. — Am Schluſſe des ſiebenten Kapitels ſtellt unſer Kirchenvater den Indiſchen Asketismus, als ſchlecht, dem Chriſtlich-Jüdiſchen entgegen; — wobei der fundamentale Unterſchied des Geiſtes beider Religionen deutlich hervortritt. Nämlich im Judenthum und Chriſtenthum läuft Alles zurück auf Gehorſam, oder Ungehorſam, gegen Gottes Befehl, — ὑπακοη και παρακοη; wie es uns

Geſchöpfen angemeſſen iſt, ἡμιν, τοις πεπλασμενοις ὑπο της του Παντοκρατορος βουλησεως (nobis, qui ab Omnipotentis voluntate efficti sumus) c. 14. — Dazu kommt, als zweite Pflicht, λατρευειν Θεῳ ζωντι, dem Herrn dienen, ſeine Werke preiſen und von Dank überſtröhmen. — Da ſieht es denn freilich im Brahmanismus und Buddhaismus ganz anders aus, indem in Letzterem alle Beſſerung, Bekehrung und zu hoffende Erlöſung aus dieſer Welt des Leidens, dieſem Sanſara, ausgeht von der Erkenntniß der vier Grundwahrheiten: 1) dolor, 2) doloris ortus, 3) doloris interitus, 4) octopartita via ad doloris sedationem. — Dhammapadam, ed. Fausböll, p. 35 et 347. Die Erläuterung dieſer vier Wahrheiten findet man in Burnouf, Introduct. à l'hist. du Buddhisme, p. 629, und in allen Darſtellungen des Buddhaismus.

In Wahrheit iſt nicht das Judenthum, mit ſeinem παντα καλα λιαν, ſondern Brahmanismus und Buddhaismus ſind, dem Geiſte und der ethiſchen Tendenz nach, dem Chriſtenthum verwandt. Der Geiſt und die ethiſche Tendenz ſind aber das Weſentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche ſie ſolche kleidet. Ich gebe daher den Glauben nicht auf, daß die Lehren des Chriſten- [714] thums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten ſind. Auf einige Spuren hievon habe ich ſchon im zweiten Bande der Parerga, § 179, hingewieſen. Ihnen iſt hinzuzufügen, daß Epiphanias (Haeretic. XVIII) berichtet, die erſten Jeruſalemitiſchen Juden-Chriſten, welche ſich Nazaräer nannten, hätten ſich aller thieriſchen Nahrung enthalten. Vermöge dieſes Urſprungs (oder wenigſtens dieſer Uebereinſtimmung) gehört das Chriſtenthum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Menſchheit an, welcher im Gegenſatz ſteht zu dem falſchen, platten und verderblichen Optimismus, der ſich im Griechiſchen Heidenthum, im Judenthum und im Islam darſtellt. Die Zendreligion hält gewiſſermaaßen das Mittel, indem ſie, dem Ormuzd gegenüber, am Ahriman ein peſſimiſtiſches Gegengewicht hat. Aus dieſer Zendreligion iſt, wie F. G. Rhode, in ſeinem Buche „Die heilige Sage des Zendvolks", gründlich nachgewieſen hat, die Judenreligion hervorgegangen: aus Ormuzd iſt Jehova und aus Ahriman Satan geworden, der jedoch im Judenthum nur noch eine ſehr untergeordnete Rolle ſpielt, ja, faſt ganz verſchwindet, wo-

durch denn der Optimismus die Oberhand gewinnt und nur noch der Mythos vom Sündenfall, der ebenfalls (als Fabel von Meſchian und Meſchiane) aus dem Zend-Aveſta ſtammt, als peſſimiſtiſches Element übrig bleibt, jedoch in Vergeſſenheit geräth, bis er, wie auch der Satan, vom Chriſtenthum wieder aufgenommen wird. Inzwiſchen ſtammt Ormuzd ſelbſt aus dem Brahmanismus, wiewohl aus einer niedrigen Region deſſelben: er iſt nämlich kein Anderer, als Indra, jener untergeordnete, oft mit Menſchen rivaliſirende Gott des Firmaments und der Atmoſphäre; wie dies ſehr richtig nachgewieſen hat der vortreffliche J. J. Schmidt, in ſeiner Schrift „Ueber die Verwandtſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit den Religionen des Orients". Dieſer Indra-Ormuzd-Jehova mußte nachmals in das Chriſtenthum, da es in Judäa entſtand, übergehn, deſſen kosmopolitiſchem Charakter zufolge er jedoch ſeine Eigennamen ablegte, um in der Landesſprache jeder bekehrten Nation durch das Appellativum der durch ihn verdrängten übermenſchlichen Individuen bezeichnet zu werden, als Θεος, Deus, welches vom Sanskrit Deva kommt (wovon auch devil, Teufel), oder bei den [715] Gothiſch-Germaniſchen Völkern durch das von Odin oder Wodan, Guodan, Godan ſtammende Wort God, Gott. Eben ſo nahm er, in dem gleichfalls aus dem Judenthum ſtammenden Islam, den in Arabien auch ſchon früher vorhandenen Namen Allah an. Dieſem analog haben auch die Götter des Griechiſchen Olymps, als ſie, in vorhiſtoriſcher Zeit, nach Italien verpflanzt wurden, die Namen der dort vorher herrſchenden Götter angenommen; daher Zeus bei den Römern Jupiter, Hera Juno, Hermes Merkur heißt u. ſ. f. In China erwächſt den Miſſionarien ihre erſte Verlegenheit daraus, daß die Chineſiſche Sprache gar kein Appellativ der Art, wie auch kein Wort für Schaffen hat*); da die drei Religionen Chinas keine Götter kennen, weder im Plural, noch im Singular.

Wie dem übrigens auch ſeyn möge, dem eigentlichen Chriſtenthum iſt jenes παντα καλα λιαν des Alten Teſtaments wirklich fremd: denn von der Welt wird im Neuen Teſtament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das

*) Vgl. „Ueber den Willen in der Natur", zweite Auflage, S. 124.

man nicht liebt, ja deſſen Beherrſcher der Teufel iſt*). Dies ſtimmt zu dem asketiſchen Geiſte der Verleugnung des eigenen Selbſt und der Ueberwindung der Welt, welcher, eben wie die gränzenloſe Liebe des Nächſten, ſelbſt des Feindes, der Grundzug iſt, welchen das Chriſtenthum mit dem Brahmanismus und Buddhaismus gemein hat, und der ihre Verwandtſchaft beurkundet. Bei keiner Sache hat man ſo ſehr den Kern von der Schaale zu unterſcheiden, wie beim Chriſtenthum. Eben weil ich dieſen Kern hoch ſchätze, mache ich mit der Schaale bisweilen wenig Umſtände: ſie iſt jedoch dicker, als man meiſtens denkt.

Der Proteſtantismus hat, indem er die Askeſe und deren [716] Centralpunkt, die Verdienſtlichkeit des Cölibats, eliminirte, eigentlich ſchon den innerſten Kern des Chriſtenthums aufgegeben und iſt inſofern als ein Abfall von demſelben anzuſehn. Dies hat ſich in unſern Tagen herausgeſtellt in dem allmäligen Uebergang deſſelben in den platten Rationalismus, dieſen modernen Pelagianismus, der am Ende hinausläuft auf eine Lehre von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es hübſch vergnügt darauf zugehe (was ihm dann freilich mißrathen ſeyn müßte), und der, wenn man nur in gewiſſen Stücken ſich ſeinem Willen anbequemt, auch nachher für eine noch viel hübſchere Welt ſorgen wird (bei der nur zu beklagen iſt, daß ſie eine ſo fatale Entree hat). Das mag eine gute Religion für komfortable, verheirathete und aufgeklärte proteſtantiſche Paſtoren ſeyn: aber das iſt kein Chriſtenthum. Das Chriſtenthum iſt die Lehre von der tiefen Verſchuldung des Menſchengeſchlechts durch ſein Daſeyn ſelbſt und dem Drange des Herzens nach Erlöſung daraus, welche

*) Z. B. Joh. 12, 25 und 31. — 14, 30. — 15, 18. 19. — 16, 33. — Coloſſ. 2, 20. — Eph. 2, 1—3. — 1. Joh. 2, 15—17, und 4, 4. 5. Bei dieſer Gelegenheit kann man ſehn, wie gewiſſe proteſtantiſche Theologen in ihren Bemühungen, den Text des Neuen Teſtaments ihrer rationaliſtiſchen, optimiſtiſchen und unſäglich platten Weltanſicht gemäß zu mißdeuten, ſo weit gehn, daß ſie dieſen Text in ihren Ueberſetzungen geradezu verfälſchen. So hat denn H. A. Schott, in ſeiner dem Griesbachiſchen Texte 1805 beigegebenen neuen lateiniſchen Verſion das Wort κοσμος, Joh. 15, 18. 19, mit Judaei überſetzt, 1. Joh. 4, 4, mit profani homines, und Coloſſ. 2, 20, στοιχεια του κοσμου mit elementa Judaica; während Luther überall das Wort ehrlich und richtig durch „Welt" wiedergiebt.

jedoch nur durch die ſchwerſten Opfer und durch die Verleugnung des eigenen Selbſt, alſo durch eine gänzliche Umkehrung der menſchlichen Natur erlangt werden kann. — Luther mochte, vom praktiſchen Standpunkte aus, d. h. in Beziehung auf die Kirchengräuel ſeiner Zeit, die er abſtellen wollte, ganz Recht haben; nicht aber eben ſo vom theoretiſchen Standpunkte aus. Je erhabener eine Lehre iſt, deſto mehr ſteht ſie, der im Ganzen niedrig und ſchlecht geſinnten Menſchennatur gegenüber, dem Mißbrauch offen: darum ſind im Katholicismus der Mißbräuche ſo ſehr viel mehr und größere, als im Proteſtantismus. So z. B. iſt das Mönchsthum, dieſe methodiſche und, zu gegenſeitiger Ermuthigung, gemeinſam betriebene Verneinung des Willens, eine Anſtalt erhabener Art, die aber eben darum meiſtens ihrem Geiſte untreu wird. Die empörenden Mißbräuche der Kirche riefen im redlichen Geiſte Luthers eine hohe Indignation hervor. Aber in Folge derſelben kam er dahin, vom Chriſtenthum ſelbſt möglichſt viel abdingen zu wollen, zu welchem Zweck er zunächſt es auf die Worte der Bibel beſchränkte, dann aber auch im wohlgemeinten Eifer zu weit gieng, indem er, im asketiſchen Princip, das Herz deſſelben angriff. Denn nach dem Austreten des asketiſchen Princips trat nothwendig bald das optimiſtiſche an ſeine Stelle. [717] Aber Optimismus iſt, in den Religionen, wie in der Philoſophie, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem Allen ſcheint mir der Katholicismus ein ſchmählich mißbrauchtes, der Proteſtantismus aber ein ausgeartetes Chriſtenthum zu ſeyn, das Chriſtenthum überhaupt alſo das Schickſal gehabt zu haben, dem alles Edele, Erhabene und Große anheimfällt, ſobald es unter Menſchen beſtehn ſoll.

Dennoch aber hat, ſelbſt im Schooß des Proteſtantismus, der weſentlich asketiſche und enkratiſtiſche Geiſt des Chriſtenthums ſich wieder Luft gemacht und iſt daraus zu einem in ſolcher Größe und Beſtimmtheit vielleicht nie zuvor dageweſenen Phänomen hervorgegangen, in der höchſt merkwürdigen Sekte der Shakers, in Nord-Amerika, geſtiftet durch eine Engländerin Anna Lee, 1774. Dieſe Sektirer ſind bereits auf 6000 angewachſen, welche, in 15 Gemeinden getheilt, mehrere Dörfer in den Staaten Neu-York und Kentucki inne haben, vorzüglich im Diſtrikt Neu-Libanon, bei Naſſau-village. Der Grundzug

ihrer religiösen Lebensregel ist Ehelosigkeit und gänzliche Enthaltsamkeit von aller Geschlechtsbefriedigung. Diese Regel wird, wie selbst die sonst auf alle Weise sie verhöhnenden und verspottenden Englischen und Nordamerikanischen Besucher einmüthig zugeben, streng und mit vollkommener Redlichkeit befolgt; obgleich Brüder und Schwestern bisweilen sogar das selbe Haus bewohnen, am selben Tische essen, ja, in der Kirche beim Gottesdienste gemeinschaftlich tanzen. Denn wer jenes schwerste aller Opfer gebracht hat, darf tanzen vor dem Herrn: er ist der Sieger, er hat überwunden. Ihre Gesänge in der Kirche sind überhaupt heiter, ja, zum Theil lustige Lieder. So wird denn auch jener, auf die Predigt folgende Kirchen-Tanz vom Gesange der Uebrigen begleitet: taktmäßig und lebhaft ausgeführt schließt er mit einer Gallopade, die bis zur Erschöpfung fortgesetzt wird. Zwischen jedem Tanz ruft einer ihrer Lehrer laut aus: „Gedenket, daß ihr euch freuet vor dem Herrn, euer Fleisch ertödtet zu haben! denn Dieses hier ist der alleinige Gebrauch, den wir von unsern widerspänstigen Gliedern machen." An die Ehelosigkeit knüpfen sich von selbst die meisten übrigen Bestimmungen. Es giebt keine Familie, daher auch kein Privateigenthum, sondern Gütergemeinschaft. Alle sind gleich gekleidet, quäkermäßig und mit großer Reinlichkeit. Sie sind industriell und fleißig: Müßiggang wird nicht geduldet. Auch haben sie die beneidenswerthe Vorschrift, alles unnöthige Geräusch zu vermeiden, wie Schreien, Thürenwerfen, Peitschenknallen, starkes Klopfen u. s. w. Ihre Lebensregel sprach Einer von ihnen so aus: „Führet ein Leben der Unschuld und Reinheit, liebt euren Nächsten, wie euch selbst, lebt mit allen Menschen in Frieden und enthaltet euch des Krieges, Blutvergießens und aller Gewaltthätigkeiten gegen Andere, wie auch alles Trachtens nach weltlicher Ehre und Auszeichnung. Gebt Jedem das Seine, und beobachtet Heiligkeit: denn ohne diese kann Keiner den Herrn schauen. Thut Allen Gutes, so weit Gelegenheit ist und eure Kräfte reichen." Sie überreden Niemanden zum Beitritt, sondern prüfen die sich Meldenden durch ein mehrjähriges Noviziat. Auch steht Jedem der Austritt frei: höchst selten wird Einer, wegen Vergehungen, ausgestoßen. Zugebrachte Kinder werden sorgfältig erzogen, und erst wann sie erwachsen sind, thun sie freiwillig Profeß. Es wird angeführt, [718]

daß bei den Kontroversen ihrer Vorsteher mit anglikanischen Geistlichen diese meistens den Kürzeren ziehn, da die Argumente aus neutestamentlichen Bibelstellen bestehn. — Ausführlichere Berichte über sie findet man vorzüglich in Maxwell's Run through the United states, 1841; ferner auch in Benedict's History of all religions, 1830; desgleichen in den Times, Novr. 4. 1837; und in der deutschen Zeitschrift Columbus, Mai-Heft, 1831. — Eine ihnen sehr ähnliche Deutsche Sekte in Amerika, welche ebenfalls in strenger Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit lebt, sind die Rappisten, über welche berichtet wird in F. Löher's „Geschichte und Zustände der Deutschen in Amerika", 1853. — Auch in Rußland sollen die Raskolnik eine ähnliche Sekte seyn. Die Gichtelianer leben ebenfalls in strenger Keuschheit. — Aber schon bei den alten Juden finden wir ein Vorbild aller dieser Sekten, die Essener, über welche selbst Plinius berichtet (Hist. nat., V, 15), und die den Shakers sehr ähnlich waren, nicht allein im Cölibat, sondern auch in andern Stücken, sogar im Tanze beim Gottesdienst*), welches auf die Vermuthung führt, daß die Stifterin dieser jene zum Vorbild genommen habe. — Wie nimmt sich, solchen Thatsachen gegenüber, Luthers Behauptung aus: Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut extra matrimonium caste vivatur. (Catech. maj.) — ? [719]

Wenn gleich das Christenthum, im Wesentlichen, nur Das gelehrt hat, was ganz Asien damals schon lange und sogar besser wußte; so war dasselbe dennoch für Europa eine neue und große Offenbarung, in Folge welcher daher die Geistesrichtung der Europäischen Völker gänzlich umgestaltet wurde. Denn es schloß ihnen die metaphysische Bedeutung des Daseyns auf und lehrte sie demnach hinwegsehn über das enge, armsälige und ephemere Erdenleben, und es nicht mehr als Selbstzweck, sondern als einen Zustand des Leidens, der Schuld, der Prüfung, des Kampfes und der Läuterung betrachten, aus welchem man, mittelst moralischer Verdienste, schwerer Entsagung und Verleugnung des eigenen Selbst, sich emporschwingen könne zu einem bessern, uns

*) Bellermann, Geschichtliche Nachrichten über Essäer und Therapeuten. 1821, S. 106.

unbegreiflichen Daseyn. Es lehrte nämlich die große Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, im Gewande der Allegorie, indem es sagte, daß durch Adams Sündenfall der Fluch Alle getroffen habe, die Sünde in die Welt gekommen, die Schuld auf Alle vererbt sei; daß aber dagegen durch Jesu Opfertod Alle entsühnt seien, die Welt erlöst, die Schuld getilgt und die Gerechtigkeit versöhnt. Um aber die in diesem Mythos enthaltene Wahrheit selbst zu verstehn, muß man die Menschen nicht bloß in der Zeit, als von einander unabhängige Wesen betrachten, sondern die (Platonische) Idee des Menschen auffassen, welche sich zur Menschenreihe verhält, wie die Ewigkeit an sich zu der zur Zeit auseinandergezogenen Ewigkeit; daher eben die, in der Zeit, zur Menschenreihe ausgedehnte ewige Idee Mensch durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes erscheint. Behält man nun die Idee des Menschen im Auge; so sieht man, daß Adams Sündenfall die endliche, thierische, sündige Natur des Menschen darstellt, welcher gemäß er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheim gefallenes Wesen ist. Dagegen stellt Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen dar. Jeder Mensch nun ist, als solcher und potentiâ, sowohl Adam als Jesus, je [720] nachdem er sich auffaßt und sein Wille ihn danach bestimmt; in Folge wovon er sodann verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder aber erlöst ist und das ewige Leben erlangt. — Diese Wahrheiten nun waren, im allegorischen, wie im eigentlichen Sinn, völlig neu, in Bezug auf Griechen und Römer, als welche noch gänzlich im Leben aufgiengen und über dasselbe nicht ernstlich hinausblickten. Wer dies Letztere bezweifelt, sehe wie noch Cicero (pro Cluentio, c. 61) und Sallust (Catil., c. 47) vom Zustande nach dem Tode reden. Die Alten, obwohl in fast allem Andern weit vorgerückt, waren in der Hauptsache Kinder geblieben, und wurden darin sogar von den Druiden übertroffen, die doch Metempsychose lehrten. Daß ein Paar Philosophen, wie Pythagoras und Plato, anders dachten, ändert, hinsichtlich auf das Ganze, nichts.

Jene große, im Christenthum, wie im Brahmanismus und Buddhaismus enthaltene Grundwahrheit also, nämlich das Bedürfniß der Erlösung aus einem Daseyn, welches dem Leiden und dem Tode anheimgefallen ist, und die Erreichbarkeit derselben durch Verneinung des Willens, also durch ein entschiedenes der Natur Entgegentreten, ist ohne allen Vergleich die wichtigste, die es geben kann, zugleich aber der natürlichen Richtung des Menschengeschlechts ganz entgegen und nach ihren wahren Gründen schwer zu fassen; wie denn alles bloß allgemein und abstrakt zu Denkende der großen Mehrzahl der Menschen ganz unzugänglich ist. Daher bedurfte es für diese, um jene große Wahrheit in den Bereich ihrer praktischen Anwendbarkeit zu bringen, überall eines mythischen Vehikels derselben, gleichsam eines Gefäßes, ohne welches jene sich verlieren und verflüchtigen würde. Die Wahrheit mußte daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem stets sich an das jedesmal historisch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuschließen bestrebt seyn. Was, bei der niedrigen Gesinnung, der intellektuellen Stumpfheit und überhaupt Brutalität des großen Haufens aller Zeiten und Länder, ihm sensu proprio unzugänglich bliebe, muß ihm, zum praktischen Behuf, sensu allegorico beigebracht werden, um sein Leitstern zu seyn. So sind denn die oben genannten Glaubenslehren anzusehn als die heiligen Gefäße, in welchen die seit mehreren [721] Jahrtausenden, ja, vielleicht seit dem Beginn des Menschengeschlechts erkannte und ausgesprochene große Wahrheit, die jedoch an sich selbst, in Bezug auf die Masse der Menschheit, stets eine Geheimlehre bleibt, dieser nach Maaßgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrhunderte weitergegeben wird. Weil jedoch Alles, was nicht durch und durch aus dem unzerstörbaren Stoff der lauteren Wahrheit besteht, dem Untergange ausgesetzt ist; so muß, so oft diesem ein solches Gefäß, durch die Berührung mit einer ihm heterogenen Zeit, entgegengeht, der heilige Inhalt irgendwie, durch ein anderes, gerettet und der Menschheit erhalten werden. Die Philosophie aber hat die Aufgabe, jenen Inhalt, da er mit der lauteren Wahrheit Eins ist, für die allezeit äußerst geringe Anzahl der zu denken Fähigen, rein, unvermischt, also bloß in abstrakten Begriffen, mithin ohne jenes Vehikel darzustellen. Dabei verhält sie sich zu den Religionen, wie eine gerade Linie zu mehreren, neben ihr laufenden Kurven: denn sie spricht sensu proprio aus,

erreicht mithin geradezu, was jene unter Verhüllungen zeigen und auf Umwegen erreichen.

Wollte ich nun noch, um das zuletzt Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern und zugleich eine philosophische Mode meiner Zeit mitzumachen, etwan versuchen, das tiefste Mysterium des Christenthums, also das der Trinität, in die Grundbegriffe meiner Philosophie aufzulösen; so könnte Dieses, unter den bei solchen Deutungen zugestandenen Licenzen, auf folgende Weise geschehn. Der heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben: der Mensch, in welchem solche sich in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte des selben Willens sind, dessen Fähigkeit zu Beidem die alleinige wahre Freiheit ist. — Inzwischen ist dies als ein bloßer lusus ingenii anzusehn.

Ehe ich dieses Kapitel schließe, will ich einige Belege zu Dem beibringen, was ich § 68 des ersten Bandes durch den Ausdruck Δευτερος πλους bezeichnet habe, nämlich die Herbeiführung der Verneinung des Willens durch das eigene, schwer gefühlte Leiden, also nicht bloß durch das Aneignen des fremden und die durch dieses vermittelte Erkenntniß der Nichtigkeit und Trübsäligkeit unsers Daseyns. [722] Was bei einer Erhebung solcher Art und dem durch sie eingeleiteten Läuterungsproceß im Innern des Menschen vorgeht, kann man sich faßlich machen an Dem, was jeder erregbare Mensch beim Zuschauen eines Trauerspiels erfährt, als womit es verwandter Natur ist. Nämlich etwan im dritten und vierten Akt wird ein Solcher durch den Anblick des mehr und mehr getrübten und bedrohten Glückes des Helden schmerzlich afficirt und beängstigt: wann hingegen dieses im fünften Akte gänzlich scheitert und zerschellt, da spürt er eine gewisse Erhebung seines Gemüthes, welche ihm ein Genügen unendlich höherer Art gewährt, als der Anblick des noch so sehr beglückten Helden je vermocht hätte. Dieses nun ist, in den schwachen Wasserfarben der Mitempfindung, wie sie eine wohlbewußte Täuschung erregen kann, das Selbe, was mit der Energie der Wirklichkeit in der Empfindung des eigenen Schicksals vorgeht, wann das schwere Unglück es ist, was den Menschen endlich in den

Hafen gänzlicher Resignation treibt. Auf diesem Vorgange beruhen alle den Menschen ganz umwandelnden Bekehrungen, wie ich sie im Texte geschildert habe. Als eine der daselbst erzählten Bekehrungsgeschichte des Raimund Lullius auffallend ähnliche und überdies durch ihren Erfolg denkwürdige mag die des Abbé Rancé hier in wenigen Worten ihre Stelle finden. Seine Jugend war dem Vergnügen und der Lust gewidmet: er lebte endlich in einem leidenschaftlichen Verhältniß mit einer Frau von Montbazon. Eines Abends, als er diese besuchte, fand er ihre Zimmer leer, in Unordnung und dunkel. Mit dem Fuße stieß er an etwas: es war ihr Kopf, den man vom Rumpfe getrennt hatte, weil der Leichnam der plötzlich Gestorbenen sonst nicht in den bleiernen Sarg, der daneben stand, hätte gehn können. Nach Ueberstehung eines gränzenlosen Schmerzes wurde nunmehr, 1663, Rancé der Reformator des damals von der Strenge seiner Regeln gänzlich abgewichenen Ordens der Trappisten, in welchen er sofort trat, und der durch ihn zu jener furchtbaren Größe der Entsagung zurückgeführt wurde, in welcher er noch gegenwärtig zu Latrappe besteht und, als die methodisch durchgeführte, durch die schwersten Entsagungen und eine unglaublich harte und peinliche Lebensweise beförderte Verneinung des Willens, [723] den Besucher mit heiligem Schauer erfüllt, nachdem ihn schon bei seinem Empfange die Demuth dieser ächten Mönche gerührt hat, die durch Fasten, Frieren, Nachtwachen, Beten und Arbeiten abgezehrt, vor ihm, dem Weltkinde und Sünder, niederknien, um seinen Segen zu erbitten. In Frankreich hat von allen Mönchsorden dieser allein sich, nach allen Umwälzungen, vollkommen erhalten; welches dem tiefen Ernst, der bei ihm unverkennbar ist und alle Nebenabsichten ausschließt, zuzuschreiben ist. Sogar vom Verfall der Religion ist er unberührt geblieben; weil seine Wurzel eine tiefer in der menschlichen Natur liegende ist, als irgend eine positive Glaubenslehre.

Daß die hier in Betrachtung genommene, von den Philosophen bisher gänzlich vernachlässigte, große und schnelle Umwälzung des innersten Wesens im Menschen am häufigsten da eintritt, wo er, bei vollem Bewußtseyn, einem gewaltsamen und gewissen Tode entgegengeht, also bei Hinrichtungen, habe ich im Texte erwähnt. Um aber diesen Vorgang viel deutlicher vor

Augen zu bringen, halte ich es keineswegs der Würde der Philoſophie unangemeſſen, die Aeußerungen einiger Verbrecher vor der Hinrichtung herzuſetzen; wenn ich mir auch den Spott, daß ich auf Galgenpredigten provocire, dadurch zuziehn ſollte. Vielmehr glaube ich allerdings, daß der Galgen ein Ort ganz beſonderer Offenbarungen und eine Warte iſt, von welcher aus dem Menſchen, der daſelbſt ſeine Beſinnung behält, die Ausſichten in die Ewigkeit ſich oft weiter aufthun und deutlicher darſtellen, als den meiſten Philoſophen über den Paragraphen ihrer rationalen Pſychologie und Theologie. — Folgende Galgenpredigt alſo hielt, am 15. April 1837, zu Gloceſter, ein gewiſſer Bartlett, der ſeine Schwiegermutter gemordet hatte: „Engländer und Landsleute! Nur ſehr wenige Worte habe ich zu ſagen: aber ich bitte euch, Alle und Jeden, daß ihr dieſe wenigen Worte tief in eure Herzen dringen laßt, daß ihr ſie im Andenken behaltet, nicht nur während ihr dem gegenwärtigen, traurigen Schauſpiele zuſehet, ſondern ſie nach Hauſe nehmt und ſie euren Kindern und Freunden wiederholet. Hierum alſo flehe ich euch an, als ein Sterbender, als Einer, für den das Todeswerkzeug jetzt bereit ſteht. Und dieſe wenigen Worte ſind: macht euch los von der Liebe zu dieſer ſterbenden Welt und ihren eitelen Freuden: denkt weniger an ſie und mehr an euren Gott. Das thut! Bekehret euch, bekehret [724] euch! Denn, ſeid verſichert, daß ohne eine tiefe und wahre Bekehrung, ohne ein Umkehren zu eurem himmliſchen Vater, ihr nicht die geringſte Hoffnung haben könnt, jemals jene Gefilde der Säligkeit und jenes Landes des Friedens zu erreichen, welchem ich jetzt mit ſchnellen Schritten entgegenzugehn, die feſte Zuverſicht habe." (Nach den Times, vom 18. April 1837.) — Noch merkwürdiger iſt eine letzte Aeußerung des bekannten Mörders Greenacre, welcher am 1. Mai 1837 in London hingerichtet wurde. Die engliſche Zeitung The Post berichtet darüber Folgendes, welches auch in Galignani's Messenger vom 6. Mai 1837 abgedruckt iſt: „Am Morgen ſeiner Hinrichtung empfahl ihm ein Herr, er möge ſein Vertrauen auf Gott ſtellen und um Vergebung durch die Vermittelung Jeſu Chriſti beten. Greenacre erwiderte: um Vergebung durch die Vermittelung Chriſti bitten ſei eine Sache der Meinung; er, ſeines Theils, glaube, daß, in den Augen des höchſten Weſens, ein Mohammedaner einem

Chriſten gleich gelte und eben ſo viel Anſpruch auf Säligkeit habe. Er habe, ſeit ſeiner Gefangenſchaft, ſeine Aufmerkſamkeit auf theologiſche Gegenſtände gerichtet, und ihm ſei die Ueberzeugung geworden, daß der Galgen ein Paß (pass-port) zum Himmel iſt." Gerade die hier an den Tag gelegte Gleichgültigkeit gegen poſitive Religionen giebt dieſer Aeußerung größeres Gewicht; indem ſie beweiſt, daß derſelben kein fanatiſcher Wahn, ſondern eigene, unmittelbare Erkenntniß zum Grunde liegt. — Noch folgender Zug ſei erwähnt, welchen Galignani's Messenger vom 15. Auguſt 1837 aus der Limerick Chronicle giebt: „Letzten Montag wurde Maria Cooney wegen des empörenden Mordes der Frau Anna Anderſon hingerichtet. So tief war dieſe Elende von der Größe ihres Verbrechens durchdrungen, daß ſie den Strick, der an ihren Hals gelegt wurde, küßte, indem ſie demüthig Gottes Gnade anrief." — Endlich noch dieſes: die Times vom 29. April 1845 geben mehrere Briefe, welche der als Mörder des Delarüe verurtheilte Hocker am Tage vor ſeiner Hinrichtung geſchrieben hat. In einem derſelben ſagt er: „Ich bin überzeugt, daß, wenn nicht das natürliche Herz gebrochen (the natural heart be broken) und durch göttliche Gnade erneuert iſt, ſo edel und liebenswürdig daſſelbe auch der Welt erſcheinen mag, [725] es doch nimmer der Ewigkeit gedenken kann, ohne innerlichen Schauder." — Dies ſind die oben erwähnten Ausſichten in die Ewigkeit, die ſich von jener Warte aus eröffnen, und ich habe um ſo weniger Anſtand genommen, ſie herzuſetzen, als auch Shakeſpeare ſagt:

out of these convertites
There is much matter to be heard and learn'd*).
(As you like it, last scene.)

Daß auch das Chriſtenthum dem Leiden als ſolchem die hier dargeſtellte läuternde und heiligende Kraft beilegt und dagegen dem großen Wohlſeyn eine entgegengeſetzte Wirkung zuſchreibt, hat Strauß in ſeinem „Leben Jeſu" nachgewieſen. (Bd. 1, Abſchn. 2, Kap. 6, §§ 72 und 74.) Er ſagt nämlich, daß die Makarismen in der Bergpredigt einen andern Sinn bei Lukas (6, 21), als bei Matthäus (5, 3) hätten: denn nur Dieſer füge zu μακαριοι

*) Von dieſen Bekehrten iſt gar Vieles zu hören und zu lernen.

οἱ πτωχοι hinzu τῷ πνευματι, und zu πεινωντες den Zuſatz την δικαιοσυνην: bei ihm allein alſo ſeien die Einfältigen und Demüthigen u. ſ. w. gemeint, hingegen bei Lukas die eigentlich Armen; ſo daß hier der Gegenſatz der ſei, zwiſchen jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehn. Bei den Ebioniten ſei ein Hauptſatz, daß wer in dieſer Zeit ſein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, und umgekehrt. Auf die Makarismen folgen demgemäß bei Lukas eben ſo viele ουαι, welche den πλουσιοις, εμπεπλησμενοις und γελωσι zugerufen werden, im Ebionitiſchen Sinn. Im ſelben Sinn, ſagt er S. 604, ſei die Parabel (Luk. 16, 19) vom reichen Mann und dem Lazarus gegeben, als welche durchaus kein Vergehn Jenes, noch Verdienſt Dieſes erzählt, und zum Maaßſtab der künftigen Vergeltung nicht das in dieſem Leben gethane Gute, oder verübte Böſe, ſondern das hier erlittene Uebel und genoſſene Gute nimmt, im Ebionitiſchen Sinne. „Eine ähnliche Werthſchätzung der äußern Armuth", fährt Strauß fort, „ſchreiben auch die andern Synoptiker (Matth. 19, 16; Mark. 10, 17; Luk. 18, 18) Jeſu zu, in der Erzählung vom reichen Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr."

Wenn man den Sachen auf den Grund geht, wird man erkennen, daß ſogar die berühmteſten Stellen der Bergpredigt eine indirekte Anweiſung zur freiwilligen Armuth, und dadurch [726] zur Verneinung des Willens zum Leben, enthalten. Denn die Vorſchrift (Matth. 5, 40 ff.), allen an uns gemachten Forderungen unbedingt Folge zu leiſten, Dem, der um die Tunika mit uns rechten will, auch noch das Pallium dazu zu geben, u. ſ. w., imgleichen (eben daſelbſt 6, 25—34) die Vorſchrift, uns aller Sorgen für die Zukunft, ſogar für den morgenden Tag, zu entſchlagen und ſo in den Tag hinein zu leben, ſind Lebensregeln, deren Befolgung unfehlbar zur gänzlichen Armuth führt, und die demnach auf indirekte Weiſe eben Das beſagen, was Buddha den Seinigen geradezu vorſchreibt und durch ſein eigenes Beiſpiel bekräftigt hat: werfet Alles weg und werdet Bikſchu, d. h. Bettler. Noch entſchiedener tritt Dieſes hervor in der Stelle Matth. 10, 9—15, wo den Apoſteln jedes Eigenthum, ſogar Schuhe und Wanderſtab, unterſagt wird und ſie auf das Betteln angewieſen werden. Dieſe Vorſchriften ſind nachmals die Grundlage der Bettelorden des Heil. Franciscus geworden (Bonaventurae vita

S. Francisci, c. 3). Darum alſo ſage ich, daß der Geiſt der Chriſtlichen Moral mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus identiſch iſt. — In Gemäßheit der ganzen hier dargelegten Anſicht, ſagt auch Meiſter Eckhard (Werke, Bd. I, S. 492): „Das ſchnellſte Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das iſt Leiden."

Kapitel 49.

Die Heilsordnung.

Es giebt nur einen angeborenen Irrthum, und es iſt der, daß wir daſind, um glücklich zu ſeyn. Angeboren iſt er uns, weil er mit unſerm Daſeyn ſelbſt zuſammenfällt, und unſer ganzes Weſen eben nur ſeine Paraphraſe, ja unſer Leib ſein Monogramm iſt: ſind wir doch eben nur Wille zum Leben; die ſucceſſive Befriedigung alles unſers Wollens aber iſt was man durch den Begriff des Glückes denkt.

[727] So lange wir in dieſem angeborenen Irrthum verharren, auch wohl gar noch durch optimiſtiſche Dogmen in ihm beſtärkt werden, erſcheint uns die Welt voll Widerſprüche. Denn bei jedem Schritt, im Großen wie im Kleinen, müſſen wir erfahren, daß die Welt und das Leben durchaus nicht darauf eingerichtet ſind, ein glückliches Daſeyn zu enthalten. Während nun hiedurch der Gedankenloſe ſich eben bloß in der Wirklichkeit geplagt fühlt, kommt bei Dem, welcher denkt, zur Pein in der Realität noch die theoretiſche Perplexität hinzu, warum eine Welt und ein Leben, welche doch ein Mal dazu daſind, daß man darin glücklich ſei, ihrem Zwecke ſo ſchlecht entſprechen? Sie macht vor der Hand ſich Luft in Stoßſeufzern, wie: „Ach, warum ſind der Thränen unter'm Mond ſo viel?" u. dergl. m., in ihrem Gefolge aber kommen beunruhigende Skrupel gegen die Vorausſetzungen jener vorgefaßten optimiſtiſchen Dogmen. Immerhin mag man dabei verſuchen, die Schuld ſeiner individuellen Unglückſäligkeit bald auf die Umſtände, bald auf andere Menſchen, bald auf ſein eigenes Mißgeſchick, oder auch Ungeſchick, zu ſchieben, auch wohl erkennen,

wie Dieſe ſämmtlich dazu mitgewirkt haben; Dieſes ändert doch nichts in dem Ergebniß, daß man den eigentlichen Zweck des Lebens, der ja im Glücklichſeyn beſtehe, verfehlt habe; worüber dann die Betrachtung, zumal wann es mit dem Leben ſchon auf die Neige geht, oft ſehr niederſchlagend ausfällt: daher tragen faſt alle ältlichen Geſichter den Ausdruck Deſſen, was man auf Engliſch disappointment nennt. Ueberdies aber hat uns bis dahin ſchon jeder Tag unſers Lebens gelehrt, daß die Freuden und Genüſſe, auch wenn erlangt, an ſich ſelbſt trügeriſch ſind, nicht leiſten was ſie verſprechen, das Herz nicht zufrieden ſtellen und endlich ihr Beſitz wenigſtens durch die ſie begleitenden, oder aus ihnen entſpringenden Unannehmlichkeiten vergällt wird; während hingegen die Schmerzen und Leiden ſich als ſehr real erweiſen und oft alle Erwartung übertreffen. — So iſt denn allerdings im Leben Alles geeignet, uns von jenem urſprünglichen Irrthum zurückzubringen und uns zu überzeugen, daß der Zweck unſers Daſeyns nicht der iſt, glücklich zu ſeyn. Ja, wenn näher und unbefangen betrachtet, ſtellt das Leben ſich vielmehr dar, wie ganz eigentlich darauf abgeſehn, daß wir uns nicht glücklich darin fühlen ſollen, indem daſſelbe, durch ſeine ganze Beſchaffenheit, den Charakter trägt von etwas, daran uns der Geſchmack [728] benommen, das uns verleidet werden ſoll und davon wir, als von einem Irrthum, zurückzukommen haben, damit unſer Herz von der Sucht zu genießen, ja, zu leben, geheilt und von der Welt abgewendet werde. In dieſem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zweck des Lebens in unſer Wehe, als in unſer Wohl zu ſetzen. Denn die Betrachtungen am Schluſſe des vorigen Kapitels haben gezeigt, daß, je mehr man leidet, deſto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, deſto weiter er hinausgeſchoben wird. Dieſem entſpricht ſogar der Schluß des letzten Briefes des Seneka: bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices; welcher allerdings auf einen Einfluß des Chriſtenthums zu deuten ſcheint. — Auch die eigenthümliche Wirkung des Trauerſpiels beruht im Grunde darauf, daß es jenen angeborenen Irrthum erſchüttert, indem es die Vereitelung des menſchlichen Strebens und die Nichtigkeit dieſes ganzen Daſeyns an einem großen und frappanten Beiſpiel lebhaft veranſchaulicht und hiedurch den tiefſten

Sinn des Lebens aufſchließt; weshalb es als die erhabenſte Dichtungsart anerkannt iſt. — Wer nun, auf dem einen oder dem andern Wege, von jenem uns a priori einwohnenden Irrthum, jenem πρωτον ψευδος unſers Daſeyns, zurückgekommen iſt, wird bald Alles in einem andern Lichte ſehn und jetzt die Welt, wenn auch nicht mit ſeinem Wunſche, doch mit ſeiner Einſicht in Einklang finden. Die Unfälle, jeder Art und Größe, wenn ſie ihn auch ſchmerzen, werden ihn nicht mehr wundern; da er eingeſehn hat, daß gerade Schmerz und Trübſal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demſelben, hinarbeiten. Dies wird ihm ſogar, bei Allem was geſchehn mag, eine wunderſame Gelaſſenheit geben, der ähnlich, mit welcher ein Kranker, der eine lange und peinliche Kur gebraucht, den Schmerz derſelben als ein Anzeichen ihrer Wirkſamkeit erträgt. — Deutlich genug ſpricht aus dem ganzen menſchlichen Daſeyn das Leiden als die wahre Beſtimmung deſſelben. Das Leben iſt tief darin eingeſenkt und kann ihm nicht entgehn: unſer Eintritt in daſſelbe geſchieht unter Thränen, ſein Verlauf iſt im Grunde immer tragiſch, und noch mehr ſein Ausgang. Ein Anſtrich von Abſichtlichkeit hierin iſt nicht zu verkennen. In der Regel fährt das [729] Schickſal dem Menſchen im Hauptzielpunkt ſeiner Wünſche und Beſtrebungen auf eine radikale Weiſe durch den Sinn; wodurch alsdann ſein Leben eine tragiſche Tendenz erhält, vermöge welcher es geeignet iſt, ihn von der Sucht, deren Darſtellung jede individuelle Exiſtenz iſt, zu befreien und ihn dahin zu führen, daß er vom Leben ſcheidet, ohne den Wunſch nach ihm und ſeinen Freuden zurückzubehalten. Das Leiden iſt in der That der Läuterungsproceß, durch welchen allein, in den meiſten Fällen, der Menſch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird. Dem entſprechend wird in den Chriſtlichen Erbauungsbüchern ſo oft die Heilſamkeit des Kreuzes und Leidens erörtert und iſt überhaupt ſehr paſſend das Kreuz, ein Werkzeug des Leidens, nicht des Thuns, das Symbol der Chriſtlichen Religion. Ja, ſchon der noch jüdiſche, aber ſo philoſophiſche Koheleth ſagt mit Recht: „Es iſt Trauern beſſer, denn Lachen: denn durch Trauern wird das Herz gebeſſert“ (7, 4). Unter der Bezeichnung des δευτερος πλους habe ich das Leiden gewiſſermaaßen als ein Surrogat der Tugend und Heiligkeit dargeſtellt: hier aber

muß ich das kühne Wort aussprechen, daß wir, Alles wohl erwogen, für unser Heil und Erlösung mehr zu hoffen haben von Dem, was wir leiden, als von Dem, was wir thun. Gerade in diesem Sinne sagt Lamartine, in seiner Hymne à la douleur, den Schmerz anredend, sehr schön:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie.

Hat also schon das Leiden eine solche heiligende Kraft, so wird diese in noch höherm Grade dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode zukommen. Dem entsprechend wird eine der Ehrfurcht, welche großes Leiden uns abnöthigt, verwandte vor jedem Gestorbenen gefühlt, ja, jeder Todesfall stellt sich gewissermaaßen als eine Art Apotheose oder Heiligsprechung dar; daher wir den Leichnam auch des unbedeutendesten Menschen nicht ohne Ehrfurcht betrachten, und sogar, so seltsam an dieser Stelle die Bemerkung [730] klingen mag, vor jeder Leiche die Wache ins Gewehr tritt. Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehn: im Augenblick desselben wird alles Das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod ist das Ergebniß, das Résumé des Lebens, oder die zusammengezogene Summe, welche die gesammte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit Einem Male ausspricht, nämlich diese, daß das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eiteles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu seyn eine Erlösung ist. Wie die gesammte, langsame Vegetation der Pflanze sich verhält zur Frucht, die mit Einem Schlage jetzt hundertfach leistet, was jene allmälig und stückweise; so verhält sich das Leben, mit seinen Hindernissen, getäuschten Hoffnungen, vereitelten Plänen und stetem Leiden, zum Tode, der Alles, Alles, was der Mensch gewollt hat, mit Einem Schlage zerstört und so der Belehrung, die das Leben ihm gab, die Krone aufsetzt. — Der

vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man sterbend zurückblickt, hat auf den ganzen, in dieser untergehenden Individualität sich objektivirenden Willen eine Wirkung, welche der analog ist, die ein Motiv auf das Handeln des Menschen ausübt: er giebt nämlich demselben eine neue Richtung, welche sonach das moralische und wesentliche Resultat des Lebens ist. Eben weil ein plötzlicher Tod diesen Rückblick unmöglich macht, sieht die Kirche einen solchen als ein Unglück an, um dessen Abwendung gebetet wird. Weil sowohl dieser Rückblick, wie auch die deutliche Vorhersicht des Todes, als durch Vernunft bedingt, nur im Menschen, nicht im Thiere, möglich ist, und deshalb auch nur er den Becher des Todes wirklich leert, ist die Menschheit die alleinige Stufe, auf welcher der Wille sich verneinen und vom Leben ganz abwenden kann. Dem Willen, der sich nicht verneint, verleiht jede Geburt einen neuen und verschiedenen Intellekt, — bis er die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt hat und in Folge hievon es nicht mehr will.

Bei dem naturgemäßen Verlauf kommt im Alter das Absterben des Leibes dem Absterben des Willens entgegen. Die Sucht nach Genüssen verschwindet leicht mit der Fähigkeit zu denselben. [731] Der Anlaß des heftigsten Wollens, der Brennpunkt des Willens, der Geschlechtstrieb, erlischt zuerst, wodurch der Mensch in einen Stand versetzt wird, der dem der Unschuld, die vor der Entwickelung des Genitalsystems dawar, ähnlich ist. Die Illusionen, welche Chimären als höchst wünschenswerthe Güter darstellten, verschwinden, und an ihre Stelle tritt die Erkenntniß der Nichtigkeit aller irdischen Güter. Die Selbstsucht wird durch die Liebe zu den Kindern verdrängt, wodurch der Mensch schon anfängt mehr im fremden Ich zu leben, als im eigenen, welches nun bald nicht mehr seyn wird. Dieser Verlauf ist wenigstens der wünschenswerthe: es ist die Euthanasie des Willens. In Hoffnung auf denselben ist dem Brahmanen verordnet, nach Zurücklegung der besten Lebensjahre, Eigenthum und Familie zu verlassen und ein Einsiedlerleben zu führen. (Menu, B. 6.) Aber wenn, umgekehrt, die Gier die Fähigkeit zum Genießen überlebt, und man jetzt einzelne, im Leben verfehlte Genüsse bereuet, statt die Leerheit und Nichtigkeit aller einzusehn; und wenn sodann an die Stelle der Gegenstände der Lüste, für welche der

Sinn abgestorben ist, der abstrakte Repräsentant aller dieser Gegenstände, das Geld, tritt, welches nunmehr die selben heftigen Leidenschaften erregt, die ehemals von den Gegenständen wirklichen Genusses, verzeihlicher, erweckt wurden, und also jetzt, bei abgestorbenen Sinnen, ein lebloser aber unzerstörbarer Gegenstand mit gleich unzerstörbarer Gier gewollt wird; oder auch wenn, auf gleiche Weise, das Daseyn in der fremden Meinung die Stelle des Daseyns und Wirkens in der wirklichen Welt vertreten soll und nun die gleichen Leidenschaften entzündet; — dann hat sich, im Geiz, oder in der Ehrsucht, der Wille sublimirt und vergeistigt, dadurch aber sich in die letzte Festung geworfen, in welcher nur noch der Tod ihn belagert. Der Zweck des Daseyns ist verfehlt.

Alle diese Betrachtungen liefern eine nähere Erklärung der im vorigen Kapitel durch den Ausdruck δευτερος πλους bezeichneten Läuterung, Wendung des Willens und Erlösung, welche durch die Leiden des Lebens herbeigeführt wird und ohne Zweifel die häufigste ist. Denn sie ist der Weg der Sünder, wie wir Alle sind. Der andere Weg, der, mittelst bloßer Erkenntniß und demnächst Aneignung der Leiden einer ganzen Welt, eben dahin führt, ist die schmale Straße der Auserwählten, der Heiligen, [732] mithin als eine seltene Ausnahme zu betrachten. Ohne jenen erstern würde daher für die Meisten kein Heil zu hoffen seyn. Inzwischen sträuben wir uns, denselben zu betreten, und streben vielmehr, mit allen Kräften, uns ein sicheres und angenehmes Daseyn zu bereiten, wodurch wir unsern Willen immer fester an das Leben ketten. Umgekehrt handeln die Asketen, welche ihr Leben absichtlich möglichst arm, hart und freudenleer machen, weil sie ihr wahres und letztes Wohl im Auge haben. Aber für uns sorgt das Schicksal und der Lauf der Dinge besser, als wir selbst, indem es unsere Anstalten zu einem Schlaraffenleben, dessen Thörichtes schon an seiner Kürze, Bestandlosigkeit, Leerheit und Beschließung durch den bittern Tod erkennbar genug ist, allenthalben vereitelt, Dornen über Dornen auf unsern Pfad streuet und das heilsame Leiden, das Panakeion unsers Jammers, uns überall entgegen bringt. Wirklich ist was unserm Leben seinen wunderlichen und zweideutigen Charakter giebt Dieses, daß darin zwei einander diametral entgegengesetzte Grundzwecke sich beständig

kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuschenden Daseyn, wo hinsichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig sind, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen wird; und der des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unsers Glücks und dadurch auf Mortifikation unsers Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt hält.

Die gangbare, besonders protestantische Ansicht, daß der Zweck des Lebens ganz allein und unmittelbar in den moralischen Tugenden, also in der Ausübung der Gerechtigkeit und Menschenliebe liege, verräth ihre Unzugänglichkeit schon dadurch, daß so erbärmlich wenig wirkliche und reine Moralität unter den Menschen angetroffen wird. Ich will gar nicht von hoher Tugend, Edelmuth, Großmuth und Selbstaufopferung reden, als welchen man schwerlich anders, als in Schauspielen und Romanen begegnet seyn wird; sondern nur von jenen Tugenden, die Jedem zur Pflicht gemacht werden. Wer alt ist, denke zurück an alle Die, mit welchen er zu thun gehabt hat; wie viele auch nur wirklich und wahrhaft *ehrliche* Leute werden ihm wohl [733] vorgekommen seyn? Waren nicht bei Weitem die Meisten, trotz ihrem schaamlosen Auffahren beim leisesten Verdacht einer Unredlichkeit, oder nur Unwahrheit, gerade heraus gesagt, das wirkliche Gegentheil? War nicht niederträchtiger Eigennutz, gränzenlose Geldgier, wohlversteckte Gaunerei, dazu giftiger Neid und teuflische Schadenfreude, so allgemein herrschend, daß die kleinste Ausnahme davon mit Bewunderung aufgenommen wurde? Und die Menschenliebe, wie höchst selten erstreckt sie sich weiter, als bis zu einer Gabe des so sehr Entbehrlichen, daß man es nie vermissen kann? Und in solchen, so überaus seltenen und schwachen Spuren von Moralität sollte der ganze Zweck des Daseyns liegen? Setzt man ihn hingegen in die gänzliche Umkehrung dieses unsers Wesens (welches die eben besagten schlechten Früchte trägt), herbeigeführt durch das Leiden; so gewinnt die Sache ein Ansehn und tritt in Uebereinstimmung mit dem thatsächlich Vorliegenden. Das Leben stellt sich alsdann dar als ein Läuterungsproceß, dessen reinigende Lauge der Schmerz ist. Ist der Proceß vollbracht, so läßt er die ihm vorhergegangene Immoralität und

Schlechtigkeit als Schlacke zurück, und es tritt ein, was der Veda sagt: finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dübitationes, ejusque opera evanescunt. — In Uebereinstimmung mit dieser Ansicht wird man die sehr lesenswerthe 15te Predigt des Meisters Eckhard finden.

Kapitel 50.

Epiphilosophie.

Am Schlusse meiner Darstellung mögen einige Betrachtungen über meine Philosophie selbst ihre Stelle finden. — Dieselbe maaßt sich, wie schon gesagt, nicht an, das Daseyn der Welt aus seinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt sie bei dem Thatsächlichen der äußern und innern Erfahrung, wie sie Jedem zugänglich sind, stehn, und weist den wahren und tiefsten Zusammenhang derselben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehn zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältnissen zur Welt. Sie macht demnach keine Schlüsse auf das jenseit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, sondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbstbewußtseyn [734] Gegebenen, begnügt sich also damit, das Wesen der Welt, seinem innern Zusammenhange mit sich selbst nach, zu begreifen. Sie ist folglich immanent, im Kantischen Sinne des Worts. Eben deshalb aber läßt sie noch viele Fragen übrig, nämlich warum das thatsächlich Nachgewiesene so und nicht anders sei, u. s. w. Allein alle solche Fragen, oder vielmehr die Antworten darauf, sind eigentlich transscendent, d. h. sie lassen sich mittelst der Formen und Funktionen unsers Intellekts nicht denken, gehn in diese nicht ein: er verhält sich daher zu ihnen wie unsere Sinnlichkeit zu etwanigen Eigenschaften der Körper, für die wir keine Sinne haben. Man kann z. B., nach allen meinen Auseinandersetzungen, noch fragen, woraus denn dieser Wille, welcher frei ist sich zu bejahen, wovon die Erscheinung die Welt, oder zu verneinen, wovon wir die Erscheinung nicht kennen, entsprungen sei? welches die jenseit aller Erfahrung liegende Fatalität sei,

welche ihn in die höchst mißliche Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrscht, zu erscheinen, oder aber sein eigenstes Wesen zu verneinen, versetzt habe? oder auch, was ihn vermocht haben möge, die unendlich vorzuziehende Ruhe des säligen Nichts zu verlassen? Ein individueller Wille, mag man hinzufügen, kann zu seinem eigenen Verderben allein durch Irrthum bei der Wahl, also durch Schuld der Erkenntniß, sich hinlenken: aber der Wille an sich, vor aller Erscheinung, folglich noch ohne Erkenntniß, wie konnte er irre gehn und in das Verderben seines jetzigen Zustandes gerathen? woher überhaupt der große Mißton, der diese Welt durchdringt? Ferner kann man fragen, wie tief, im Wesen an sich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehn? worauf sich allenfalls noch antworten ließe: sie gehn so tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören sie auf: denn mit der Bejahung sind sie entsprungen. Aber man könnte wohl gar die Frage aufwerfen: „Was wäre ich, wenn ich nicht Wille zum Leben wäre?" und mehr dergleichen. — Auf alle solche Fragen wäre zunächst zu antworten, daß der Ausdruck der allgemeinsten und durchgängigsten Form unsers Intellekts der Satz vom Grunde ist, daß aber dieser eben deshalb nur auf die Erscheinung, nicht auf das Wesen an sich der Dinge Anwendung findet: auf ihm allein [735] aber beruht alles Woher und Warum. In Folge der Kantischen Philosophie ist er nicht mehr eine aeterna veritas, sondern bloß die Form, d. i. Funktion, unsers Intellekts, der wesentlich ein cerebraler und ursprünglich ein bloßes Werkzeug zum Dienste unsers Willens ist, welchen, nebst allen seinen Objektivationen, er daher voraussetzt. An seine Formen aber ist unser gesammtes Erkennen und Begreifen gebunden: demzufolge müssen wir Alles in der Zeit, mithin als ein Vorher oder Nachher, sodann als Ursache und Wirkung, wie auch als oben, unten, Ganzes und Theile u. s. w. auffassen und können aus dieser Sphäre, worin alle Möglichkeit unsers Erkennens liegt, gar nicht heraus. Diese Formen nun aber sind den hier aufgeworfenen Problemen durchaus nicht angemessen, noch deren Lösung, gesetzt sie wäre gegeben, zu fassen irgend geeignet und fähig. Darum stoßen wir mit unserm Intellekt, diesem bloßen Willens-Werkzeug, überall an unauflösliche Probleme, wie an die Mauer unsers Kerkers. —

Ueberdies aber läßt ſich wenigſtens als wahrſcheinlich annehmen, daß von allem jenen Nachgefragten nicht bloß für uns keine Erkenntniß möglich ſei, ſondern überhaupt keine, alſo nie und nirgends; daß nämlich jene Verhältniſſe nicht bloß relativ, ſondern abſolut unerforſchlich ſeien; daß nicht nur niemand ſie wiſſe, ſondern daß ſie an ſich ſelbſt nicht wißbar ſeien, indem ſie in die Form der Erkenntniß überhaupt nicht eingehen. (Dies entſpricht Dem, was Skotus Erigena ſagt, de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit. Lib. II.) Denn die Erkennbarkeit überhaupt, mit ihrer weſentlichſten, daher ſtets nothwendigen Form von Subjekt und Objekt, gehört bloß der Erſcheinung an, nicht dem Weſen an ſich der Dinge. Wo Erkenntniß, mithin Vorſtellung iſt, da iſt auch nur Erſcheinung, und wir ſtehn daſelbſt ſchon auf dem Gebiete der Erſcheinung: ja, die Erkenntniß überhaupt iſt uns nur als ein Gehirnphänomen bekannt, und wir ſind nicht nur unberechtigt, ſondern auch unfähig, ſie anderweitig zu denken. Was die Welt als Welt ſei, läßt ſich verſtehn: ſie iſt Erſcheinung, und wir können, unmittelbar aus uns ſelbſt, vermöge des wohlzerlegten Selbſtbewußtſeyns, das darin Erſcheinende erkennen: dann aber läßt ſich, mittelſt dieſes Schlüſſels zum Weſen der Welt, die ganze Erſcheinung, ihrem Zuſammenhange nach, entziffern; wie ich glaube dies geleiſtet zu haben. Aber verlaſſen wir die Welt, [736] um die oben bezeichneten Fragen zu beantworten; ſo haben wir auch den ganzen Boden verlaſſen, auf dem allein nicht nur Verknüpfung nach Grund und Folge, ſondern ſelbſt Erkenntniß überhaupt möglich iſt: dann iſt Alles instabilis tellus, innabilis unda. Das Weſen der Dinge vor oder jenſeit der Welt und folglich jenſeit des Willens, ſteht keinem Forſchen offen; weil die Erkenntniß überhaupt ſelbſt nur Phänomen iſt, daher nur in der Welt Statt findet, wie die Welt nur in ihr. Das innere Weſen an ſich der Dinge iſt kein erkennendes, kein Intellekt, ſondern ein erkenntnißloſes: die Erkenntniß kommt erſt als ein Accidenz, ein Hülfsmittel der Erſcheinung jenes Weſens, hinzu, kann daher es ſelbſt nur nach Maaßgabe ihrer eigenen, auf ganz andere Zwecke (die des individuellen Willens) berechneten Beſchaffenheit, mithin ſehr unvollkommen, in ſich aufnehmen. Hieran liegt es, daß vom Daſeyn, Weſen und Urſprung der Welt ein vollſtändiges, bis auf

den letzten Grund gehendes und jeder Anforderung genügendes Verſtändniß unmöglich iſt. So viel von den Gränzen meiner und aller Philoſophie. —

Das ἓν και παν, d. h. daß das innere Weſen in allen Dingen ſchlechthin Eines und das Selbe ſei, hatte, nachdem die Eleaten, Skotus Erigena, Jordan Bruno und Spinoza es ausführlich gelehrt und Schelling dieſe Lehre aufgefriſcht hatte, meine Zeit bereits begriffen und eingeſehn. Aber was dieſes Eine ſei und wie es dazu komme ſich als das Viele darzuſtellen, iſt ein Problem, deſſen Löſung man zuerſt bei mir findet. — Ebenfalls hatte man, ſeit den älteſten Zeiten, den Menſchen als Mikrokosmos angeſprochen. Ich habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewieſen; ſofern Wille und Vorſtellung ihr wie ſein Weſen erſchöpft. Offenbar aber iſt es richtiger, die Welt aus dem Menſchen verſtehn zu lehren, als den Menſchen aus der Welt: denn aus dem unmittelbar Gegebenen, alſo dem Selbſtbewußtſeyn, hat man das mittelbar Gegebene, alſo das der äußern Anſchauung, zu erklären; nicht umgekehrt.

Mit den Pantheiſten habe ich nun zwar jenes ἓν και παν gemein, aber nicht das παν θεος; weil ich über die (im weiteſten Sinne genommene) Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger mich mit den vorliegenden Datis in Widerſpruch ſetze. Skotus [737] Erigena erklärt, im Sinne des Pantheismus ganz konſequent, jede Erſcheinung für eine Theophanie: dann muß aber dieſer Begriff auch auf die ſchrecklichen und ſcheußlichen Erſcheinungen übertragen werden: ſaubere Theophanien! Was mich ferner von den Pantheiſten unterſcheidet, iſt hauptſächlich Folgendes. 1) Daß ihr θεος ein x, eine unbekannte Größe iſt, der Wille hingegen unter allem Möglichen das uns am genaueſten Bekannte, das allein unmittelbar Gegebene, daher zur Erklärung des Uebrigen ausſchließlich Geeignete. Denn überall muß das Unbekannte aus dem Bekannten erklärt werden; nicht umgekehrt. — 2) Daß ihr θεος ſich manifeſtirt animi causa, um ſeine Herrlichkeit zu entfalten, oder gar ſich bewundern zu laſſen. Abgeſehn von der ihm hiebei untergelegten Eitelkeit, ſind ſie dadurch in den Fall geſetzt, die koloſſalen Uebel der Welt hinwegſophiſticiren zu müſſen: aber die Welt bleibt in ſchreiendem und entſetzlichem Widerſpruch mit jener phantaſirten Vortrefflichkeit ſtehn. Bei

mir hingegen kommt der Wille durch seine Objektivation, wie sie auch immer ausfalle, zur Selbsterkenntniß, wodurch seine Aufhebung, Wendung, Erlösung, möglich wird. Auch hat demgemäß bei mir allein die Ethik ein sicheres Fundament und wird vollständig durchgeführt, in Uebereinstimmung mit den erhabenen und tiefgedachten Religionen, also dem Brahmanismus, Buddhaismus und Christenthum, nicht bloß mit dem Judenthum und Islam. Auch die Metaphysik des Schönen wird erst in Folge meiner Grundwahrheiten vollständig aufgeklärt, und braucht nicht mehr sich hinter leere Worte zu flüchten. Bei mir allein werden die Uebel der Welt in ihrer ganzen Größe redlich eingestanden: sie können dies, weil die Antwort auf die Frage nach ihrem Ursprung zusammenfällt mit der auf die nach dem Ursprung der Welt. Hingegen ist in allen andern Systemen, weil sie sämmtlich optimistisch sind, die Frage nach dem Ursprung des Uebels die stets wieder hervorbrechende unheilbare Krankheit, mit welcher behaftet sie sich, unter Palliativen und Quacksalbereien, dahinschleppen. — 3) Daß ich von der Erfahrung und dem natürlichen, Jedem gegebenen Selbstbewußtseyn ausgehe und auf den Willen als das einzige Metaphysische hinleite, also den aufsteigenden, analytischen Gang nehme. Die Pantheisten hingegen gehn, umgekehrt, den herabsteigenden, den synthetischen: von ihrem Θεος, den sie, wenn auch bisweilen unter dem Namen substantia [738] oder Absolutum, erbitten oder ertrotzen, gehn sie aus, und dieses völlig Unbekannte soll dann alles Bekanntere erklären. — 4) Daß bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seyns ausfüllt, sondern in dieser noch viel Raum bleibt für Das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben. Pantheismus hingegen ist wesentlich Optimismus: ist aber die Welt das Beste, so hat es bei ihr sein Bewenden. — 5) Daß den Pantheisten die anschauliche Welt, also die Welt als Vorstellung, eben eine absichtliche Manifestation des ihr inwohnenden Gottes ist, welches keine eigentliche Erklärung ihres Hervortretens enthält, vielmehr selbst einer bedarf: bei mir hingegen findet die Welt als Vorstellung sich bloß per accidens ein, indem der Intellekt, mit seiner äußern Anschauung, zunächst nur das medium der Motive für die vollkommeneren Willenserscheinungen ist, welches sich allmälig zu jener Objektivität der Anschau-

lichkeit steigert, in welcher die Welt dasteht. In diesem Sinne wird von ihrer Entstehung, als anschaulichen Objektes, wirklich Rechenschaft gegeben, und zwar nicht, wie bei jenen, mittelst unhaltbarer Fiktionen.

Da, in Folge der Kantischen Kritik aller spekulativen Theologie, die Philosophirenden in Deutschland sich fast alle auf den Spinoza zurückwarfen, so daß die ganze unter dem Namen der Nachkantischen Philosophie bekannte Reihe verfehlter Versuche bloß geschmacklos aufgeputzter, in allerlei unverständliche Reden gehüllter und noch sonst verzerrter Spinozismus ist; will ich, nachdem ich das Verhältniß meiner Lehre zum Pantheismus überhaupt dargelegt habe, noch das, in welchem sie zum Spinozismus insbesondere steht, bezeichnen. Zu diesem also verhält sie sich wie das Neue Testament zum alten. Was nämlich das Alte Testament mit dem neuen gemein hat ist der selbe Gott-Schöpfer. Dem analog, ist bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer innern Kraft und durch sich selbst da. Allein beim Spinoza ist seine substantia aeterna, das innere Wesen der Welt, welches er selbst Deus betitelt, auch seinem moralischen Charakter und seinem Werthe nach, der Jehova, der Gott-Schöpfer, der seiner Schöpfung Beifall klatscht und findet, daß Alles vortrefflich gerathen sei, παντα καλα λιαν. Spinoza hat ihm weiter nichts, als die Persönlich- [739] keit entzogen. Auch bei ihm also ist die Welt und Alles in ihr ganz vortrefflich und wie es seyn soll: daher hat der Mensch weiter nichts zu thun, als vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi (Eth. IV, pr. 67): er soll eben sich seines Lebens freuen, so lange es währt; ganz nach Koheleth, 9, 7—10. Kurz, es ist Optimismus: daher ist die ethische Seite schwach, wie im Alten Testament, ja, sie ist sogar falsch und zum Theil empörend*). — Bei mir hingegen ist der Wille, oder das innere Wesen der Welt, keineswegs der Jehova,

*) Unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet. Tract. pol., c. 2, § 8. — Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. Ibid. § 12. — Uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur. Eth. IV, pr. 37, schol. 1. — Besonders ist das 16. Kapitel des Tractatus theologico-politicus das rechte Kompendium der Immoralität Spinozischer Philosophie.

vielmehr ist es gleichsam der gekreuzigte Heiland, oder aber der gekreuzigte Schächer, je nachdem es sich entscheidet: demzufolge stimmt meine Ethik auch zur Christlichen durchweg und bis zu den höchsten Tendenzen dieser, wie nicht minder zu der des Brahmanismus und Buddhaismus. Spinoza hingegen konnte den Juden nicht los werden: quo semel est imbuta recens servabit odorem. Ganz Jüdisch, und im Verein mit dem Pantheismus obendrein absurd und abscheulich zugleich, ist seine Verachtung der Thiere, welche auch er, als bloße Sachen zu unserm Gebrauch, für rechtlos erklärt: Eth. IV, appendix, c. 27. — Bei dem Allen bleibt Spinoza ein sehr großer Mann. Aber um seinen Werth richtig zu schätzen, muß man sein Verhältniß zum Cartesius im Auge behalten. Dieser hatte die Natur in Geist und Materie, d. i. denkende und ausgedehnte Substanz, scharf gespalten, und eben so Gott und Welt im völligen Gegensatz zu einander aufgestellt: auch Spinoza, so lange er Cartesianer war, lehrte das Alles, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, i. J. 1665. Erst in seinen letzten Jahren sah er das Grundfalsche jenes zwiefachen Dualismus ein: und demzufolge besteht seine eigene Philosophie hauptsächlich in der indirekten Aufhebung jener zwei Gegensätze, welcher er jedoch, theils um seinen Lehrer nicht zu verletzen, theils um weniger anstößig zu seyn, mittelst einer streng dogmatischen Form, ein positives [740] Ansehn gab, obgleich der Gehalt hauptsächlich negativ ist. Diesen negativen Sinn allein hat auch seine Identifikation der Welt mit Gott. Denn die Welt Gott nennen heißt nicht sie erklären: sie bleibt ein Räthsel unter diesem Namen, wie unter jenem. Aber jene beiden negativen Wahrheiten hatten Werth für ihre Zeit, wie für jede, in der es noch bewußte, oder unbewußte Cartesianer giebt. Mit allen Philosophen vor Locke hat er den großen Fehler gemein, von Begriffen auszugehn, ohne vorher deren Ursprung untersucht zu haben, wie da sind Substanz, Ursache u. s. w., die dann bei solchem Verfahren eine viel zu weit ausgedehnte Geltung erhalten. — Die, welche, in neuester Zeit, sich zum aufgekommenen Neo-Spinozismus nicht bekennen wollten, wurden, wie z. B. Jacobi, hauptsächlich durch das Schreckbild des Fatalismus davon zurückgescheucht. Unter diesem nämlich ist jede Lehre zu verstehn, welche das Daseyn der Welt, nebst der kri-

tischen Lage des Menschengeschlechts in ihr, auf irgend eine absolute, d. h. nicht weiter erklärbare Nothwendigkeit zurückführt. Jene hingegen glaubten, es sei Alles daran gelegen, die Welt aus dem freien Willensakt eines außer ihr befindlichen Wesens abzuleiten; als ob zum voraus gewiß wäre, welches von Beiden richtiger, oder auch nur in Beziehung auf uns besser wäre. Besonders aber wird dabei das non datur tertium vorausgesetzt, und demgemäß hat jede bisherige Philosophie das Eine oder das Andere vertreten. Ich zuerst bin hievon abgegangen, indem ich das Tertium wirklich aufstellte: der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloß die Form seiner Erscheinung. Eben darum ist diese, wenn ein Mal da, in ihrem Verlauf durchweg nothwendig: in Folge hievon allein können wir aus ihr die Beschaffenheit jenes Willensaktes erkennen und demgemäß eventualiter anders wollen.

Zum ersten Buch.

Erste Sektion.

Die Welt als Vorstellung.

Der Leser hüte sich, die kurzen Striche, durch welche ich die über den Rand hinausgehenden Worte der Zeile anhake, für Unterstreichen zu halten.

Die Welt ist meine Vorstellung:

Dies ist der Satz, der jede Wahrheit bestätigt, welche überhaupt gewußt werden kann, obwohl nur wenige Menschen sich darauf besinnen, daß es so ist. Und wenn es einer ist, der es sich besinnt, so ist er nicht wenig erstaunt, in dem Nachdenklichen die Spur der Philosophie zu finden. Wir können von jedem Menschen, der sich dieser Wahrheit noch nicht bewußt ist, sagen, daß er philosophiren wolle, und wenn er nicht einmal das Geld hat, um sich die Bücher darüber zu kaufen, oder die Zeit, um sie zu lesen, so ist er doch ein Philosoph, wie manche Thiere sind, denen man es ansieht, daß sie über das Dasein der Dinge nachdenken, und wenn es nur ein Pferd ist, das sich vor dem Wagen scheut, weil es sich vor dem Abgrunde fürchtet, und dadurch verräth, daß es sich die Vorstellung macht: ich könnte fallen, und ehe ich das thue, will ich lieber nicht laufen. Alle Furcht und Hoffnung aber, alle Thiere sind sie nur dadurch, daß sie die Welt als Vorstellung in ihr Bewußtsein aufnehmen. Wo diese Erkenntniß fehlt, da ist auch keine Besonnenheit mehr, sondern nur blinde Anstrengung, wie sie in der Pflanze sich findet, und in dem Menschen, der sich dieser Wahrheit noch nicht bewußt ist, ist sie nur dunkel, wie ein Traum. Nur der Mensch, der sich dieser Wahrheit bewußt ist, hat die Besonnenheit, und nur sie ist es, die ihn zum Philosophen macht. Ist er es, so ist sie ihm ein Ernst, und sie ist es, die ihn zum Philosophen macht. Ist er es, so ist sie ihm ein Ernst, und sie ist es, die ihn zum Philosophen macht.

Die erste Manuskriptseite des 2. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung".

Schopenhauer-Archiv, Frankfurt a. M.

Abkürzungen für die Werke Schopenhauers:

G = Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.	N = Ueber den Willen in der Natur.
F = Ueber das Sehn und die Farben.	E = Die beiden Grundprobleme der Ethik.
WI = Die Welt als Wille u. V., Bd. I	PI = Parerga und Paralipomena, Bd. I
WII = Die Welt als Wille u. V., Bd. II	PII = Parerga und Paralipomena, Bd. II

Anmerkungen

Die Grundlage für die Textgestaltung dieses Bandes bietet Schopenhauers Handschrift des 2. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" (*H*), die für den Druck der zweiten (für diesen Band ersten) Auflage des Werkes (1844) als Vorlage gedient hat. Die Handschrift, die hier zum ersten Male für die Herstellung eines wissenschaftlich einwandfreien Textes herangezogen wird,[1]) befand sich ursprünglich im Besitz von Carl Ferdinand Wiesike (1798—1880). Wiesikes Neffe, Hermann Wiesike, machte sie am 1. August 1881 dem Oberfinanzrat Otto Hofmann (Darmstadt) zum Geschenk. Am 8. April 1891 ging sie durch Kauf in den Besitz der Stadtbibliothek Frankfurt a. M. über. Sie befindet sich heute im Schopenhauer-Archiv, Frankfurt a. M. Es sind 193 doppelte Folio-Bogen, von Schopenhauer 1—193 paginiert, vereinzelt darunter einfache Bogen. (Bogen 120, entsprechend S. 455, 8—458, 25 unseres Textes, fehlte bereits beim Ankauf des Manuskripts.) Zu dieser Handschrift der 2. Auflage stellen sich weiterhin eine Reihe von Handschriftenbruchstücken der 3. Auflage, über die unten Rechenschaft gegeben wird.

Außer den Handschriften mußten folgende für die Textgeschichte wichtige Ausgaben herangezogen werden:

B = Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer. Zweite, durchgängig verbesserte und sehr vermehrte Auflage. 2. Band, Leipzig 1844.

C = Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer. Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage. 2. Band, Leipzig 1859.

Ch = Schopenhauers Handexemplar der 3. Auflage von 1859.

F = Arthur Schopenhauer's sämmtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Zweite Auflage. 3. Band, Leipzig 1877.

G = Arthur Schopenhauer's sämmtliche Werke. Herausgegeben von Eduard Grisebach. Zweiter, mehrfach berichtigter Abdruck. 2. Band, Leipzig [1892].

L = Encyklopädisches Register zu Schopenhauer's Werken. Von Gustav Friedrich Wagner. Karlsruhe i. B. 1909. Zweite Auflage 1960. Nachdruck 1982.

D = Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Paul Deussen. 2. Band, 4.—6. Tausend München 1924.

W = Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Otto Weiß. 2. Band, Leipzig 1919.

Gb = Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke. Herausgegeben von Eduard Grisebach. Dritte, mehrfach berichtigte Auflage, bearbeitet von Professor Dr. E. Bergmann. 2. Band, Leipzig [1922].

Hb = vorliegende Ausgabe.

[1]) Nach Franz Mockrauer: „Zur Frage der Schopenhauer-Ausgabe" (Kantstudien Bd. 25. 1920, S. 461) hat Deussen für den 2. Band seiner Ausgabe bei einigen zweifelhaften Stellen die Handschrift herangezogen. Jedoch ist die Handschrift weder in den Quellennachweisen der Vorrede (S. VIII—IX) noch in den Variantenverzeichnissen irgendwo erwähnt. Eine Reihe von Stellen, die Schopenhauer schon in der Handschrift gestrichen hat, sind zuerst mitgeteilt in dem Aufsatz von Arthur Hübscher: „Was Schopenhauer gestrichen hat. Ein Beitrag zur Textgeschichte der «Welt als Wille und Vorstellung»" (XXIV. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1937, S. 97 ff.).

Schopenhauers Handschrift lag zu Anfang Mai 1843 im wesentlichen abgeschlossen vor. Sie wurde, nach einer letzten Revision, zugleich mit der Druckvorlage des 1. Bandes am 13. September 1843 an Brockhaus abgesandt. In einem Brief vom 21. Oktober 1843 bat Schopenhauer noch besonders, „Setzer u. Korrektor anzuempfehlen, daß sie sich an meine Orthographie und Interpunktion genau halten ..." Er hatte, um in dieser Hinsicht ganz sicher zu gehen, schon der Manuskriptsendung eine genaue Anweisung an seinen Setzer beigelegt (vgl. Carl Gebhardt: Schopenhauer und Brockhaus. Leipzig 1926, S. 117 f.), die außer allgemeinen Richtlinien auch bestimmte Anweisungen für Rechtschreibung und Zeichensetzung enthielt. „Mein Manuskript", heißt es darin, „ist nicht zierlich, aber sehr deutlich, auch groß geschrieben." Es sei alles so „deutlich und mit genauester Hinweisung auf jedes Einschiebsel durch Zeichen, sodaß Sie hierin nie irren können; wenn Sie nur recht aufmerksam sind und mit dem Vertrauen, daß Alles richtig sei, jedes Zeichen bemerken und sein entsprechendes auf der Nebenseite suchen". Diese generell erteilte Anweisung wird von Fall zu Fall noch durch besondere, in den Text eingestreute Bemerkungen für den Setzer ergänzt. So steht gleich auf der ersten Seite der Satz: „Der Setzer hüte sich, die krummen Striche, durch welche ich die über den Rand hinauslaufenden Worte der Zeile anhake, für ein Unterstreichen derselben anzusehn." (Vgl. das beigegebene Faksimile.) Trotz alledem stellte schon der äußere Zustand des Manuskripts den Setzer vor manche Schwierigkeiten: Schopenhauer „wird nicht müde, einen und denselben Gedanken so lange zu wenden, bis er den klarsten und angemessensten Ausdruck dafür gefunden zu haben glaubt; er durchdenkt ihn nach allen Seiten; schreibt bald eine Ergänzung bald eine andere Fassung daneben, dazwischen, darunter, und ruht nicht eher als bis er ihn bis auf die Interpunction und Rechtschreibung seinen Grundsätzen gemäß aufs Feinste ausgeprägt hat. — Das ... Manuscript ... sieht daher, trotz der im Ganzen sehr deutlichen Schrift beim ersten Blicke auf manchen Seiten sehr verwirrend aus ..." — Das ist der Eindruck von Ernst Otto Lindner, der in späteren Jahren Gelegenheit hatte, die Handschrift einzusehen (vgl. Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. Ein Wort der Verteidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke von Julius Frauenstädt. Berlin 1863, S. 92 f.). Und er hat Recht: Die zahlreichen Zusätze, Überschreibungen und Besserungen im Text, Rückverweisungen und Einschaltungen, die mit verschiedenen Zeichen, Haken und Kreisen kenntlich gemacht wurden, erschwerten schon äußerlich die Übersicht über das Textbild; viele Abkürzungen mußten aufgelöst werden: u. (*für* und), hinsichtl, folgl, Vorstellg, Empfindg, Einwirkg, Nothwdgkt, usw.; die Ligatur ß mußte je nachdem in ß oder ſſ umgewandelt werden; statt der von Schopenhauer gesetzten Ziffern waren in vielen Fällen die ausgeschriebenen Zahlwörter einzusetzen usw. Besondere Aufmerksamkeit verlangte schließlich die Interpunktion. Sie ist, schreibt Schopenhauer am 21. Okt. 1843 an Brockhaus „für das Verständniß besonders wichtig: man kann ein philosophisches Buch, als welches ernstes Nachdenken vom Leser verlangt, nicht interpungiren wie einen Roman, der schlank weg zu lesen ist". Die Grundsätze seiner Zeichensetzung, die bei der Niederschrift von *H* im allgemeinen schon feststanden, hat Schopenhauer dann in *B* und *C* noch folgerichtiger durchgeführt, ja man darf ohne weiteres annehmen, daß ein wesentlicher Teil seiner Korrekturarbeit sich den Fragen der Interpunktion zugewandt hat und daß andere ebenso wichtige Erfordernisse der Textkorrektur darüber zu kurz gekommen sind. So haben sich denn bei der Drucklegung von *B* manche Umstände geltend gemacht: Rechte der Gewohnheit und Eigentümlichkeiten der damaligen Hausorthographie, Nachlässigkeiten und Unregelmäßigkeiten in der Schreibweise, die weder vom Korrektor noch vom Verfasser bemerkt und ausgeglichen wurden, Flüchtigkeitsfehler und sonstige Versehen.

Vieles davon ist von der 2. in die 3. Auflage übergegangen, die ihrerseits wieder einen gewissen Wandel sowohl der Schopenhauerschen Orthographie, wie der allgemeinen Entwicklung der deutschen Rechtschreibung erkennen läßt. Als Druckvorlage für die 3. Auflage hat Schopenhauer ein durchkorrigiertes Exemplar der 2. Auflage benutzt. Größere Zusätze gab er auf besonderen Blättern bei, die Stelle der Einschaltung machte er durch Zeichen kenntlich. Von diesen Blättern sind uns bis heute im Ganzen 46 bekannt geworden, von uns *h1—h46* bezeichnet (*h4—h6, h9, h18, h25, h26* bereits seit Jahren im Besitz des Schopenhauer-Archivs Frankfurt a. M.; *h19, h32, h33* Sammlung Gruber, heute vernichtet; *h1, h2, h8, h11—h17, h23, h24, h27—h30, h34—h45* Sammlung Trübner; *h21, h22* Schopenhauer-Archiv; *h3* Stadtbibliothek Danzig; *h10* im Versteigerungskatalog Stargardt 230, Nr. 434, dann in den Besitz von Stefan Zweig übergegangen; *h15* Dr. Thieme-Stiftung der Stadtbibliothek Dresden; *h20* (Quartblatt mit Echtheitsbestätigung Gwinners) 1941 von H. Liebe-

mann, Buch- und Kunst-Antiquariat Berlin, an einen unbekannten Käufer verkauft); *h46* Antiquariatskatalog Leo Liepmannssohn, Berlin SW 11, Nr. 235 Autographen:

h1 = Zusätze zu *B*, S. 34 und [Rückseite] S. 35 = S. 36, 10—12 (Ein—Parerga.), 36, 28—33 (Wie—zurückruft.), 37, 10—14 (Parmenides—kann es) und 37, 17—24 (Eigentlich — aufstellen:) unseres Textes

h2 = Zusätze zu *B*, S. 38 und [Rückseite] 39 = 42, 6—22 (Daß—verstehn.), 43, 11 (Schon—habe die) und 43, 23—30 (dessen—nachgewiesen) unseres Textes

h3 = Zusatz zu *B*, S. 69 = 75, 5—12 (Damit—kuriren**) und beide Anmerkungen) unseres Textes

h4 = Zusätze zu *B*, S. 96 = 104, 31—105, 20 (Dieser Art—ist.), 105, 32—38 (Als—Ferner) und 106, 9—17 (— Zwei—Wirkung." —) unseres Textes

h5 = Zusätze zu *B*, S. 178 und [Rückseite] 179 = 196, 22—33 (und daselbst—können.), 197, 2 (in—und) und 198, 2—21 (Jene—Problem. —) unseres Textes

h6 = Zusatz zu *B*, S. 187 = 206, 15—35 (Denn—Scharlatane.) unseres Textes

h7 = Zusätze zu *B*, S. 200 = 220, 8—16 (Dies würde—ist) und 220, 18 (besteht aus einem) unseres Textes

h8 = Zusätze zu *B*, S. 217 = 239, 19—37 (Darum—auch), 240, 9 (ist er als Lebenskraft thätig,) und 240, 10—11 (auch, als vis naturae medicatrix,) unseres Textes

h9 = Zusatz zu *B*, S. 259 = 292, 3—6 (Alle—Beamten.) unseres Textes

h10 = Anmerkung zu dem über Bichat Gesagten. = 300, 17—304, 5 unseres Textes (4 Seiten Quarto eng geschrieben)

h11 = Zusätze zu *B*, S. 306 = 345, 10—346, 3 (Die Annahme—Dynamik.) und 347, 13—15 (Die—S. 77.) unseres Textes

h12 = Zusätze zu *B*, S. 310 und [Rückseite] 311 = 350, 14—15 (also—Wille.) und 351, 33—352, 4 (Weil—Eines.) unseres Textes

h13 = Zusätze zu *B*, S. 312 = 352, 15—16 (Daher—formam.), 352, 33—353, 5 (Sobald—Phtheiriasis. —) und 353, 11—354, 12 (und ganz—dargethan.) unseres Textes. *Nach* dargethan. *eine gestrichene Stelle:*

Als vegetabilische generatio aequivoca könnte man sogar das Entstehn der Barthaare geltend machen. Denn Haare sind kein Theil unsers Leibes, sondern wirkliche Pflanzen, mit Wurzel u. Krone: ihr Gedeihen ist, wie das aller andern Pflanzen, von der Tauglichkeit des Bodens abhängig. Auch nach dem Tode des Menschen wachsen sie noch eine Weile fort, welches beweist, daß ihr Leben ein von dem seinigen verschiedenes u. gesondertes ist, ein Pflanzenleben. Nun aber entstehn die Haare des Bartes, im zwanzigsten Lebensjahre, ganz von selbst, ohne Einsaat, also durch generatio aequivoca. (Oder schweben etwan auch ihre Sporen in der Luft?) Sie entstehn nämlich, sobald der Boden die ihnen angemessene Beschaffenheit erlangt hat. Eben so entstehn, sobald [*Hier sollten ursprünglich die dann an früherer Stelle eingeschobenen Sätze,* sobald, in Folge gewisser chronischer Krankheiten, (352, 33 ff.) anschließen.] Ein Faksimile des Blattes gibt der Katalog der „Bibliothek Wilhelm Trübner" (Versteigerung in Luzern am 17. November 1937), H. Gilhofer & H. Ranschburg A.-G. Luzern / L'Art Ancien S. A. Zürich 1, S. 25.

h14 = Zusatz zu *B*, S. 316 = 358, 12—360, 7 (Hiebei—Philosophie. —) unseres Textes

h15 = Zusatz zu *B*, S. 371 = 423, 20—31 (Wenn—daraus,) unseres Textes

h16 = Zusätze zu *B*, S. 374 = 428, 1—2 (er erwartet—Romans.) und 428, 16—27 (—Das Selbe—könnte.) unseres Textes

h17 = Zusätze zu *B*, S. 378 = 433, 3 (Alles—Bildern.) und 433, 33—34 (Er—Mathematik. —) unseres Textes

h18 = Zusätze zu *B*, S. 382 = 437, 5—38 (Diese—losmacht.), 438, 12—14 (welches—bezieht.) und 438, 30—33 (Im Ganzen—wahrnimmt.) unseres Textes

h19 = Zusätze zu *B*, S. 392/393 = 448, 16—28 (Auch schon—Zustande.—), 448, 37 (Es giebt—Vulgus.), 449, 27—32 (Inzwischen—3 Pfund.—) und 450, 14 (der vier Cerebral-Arterien) unseres Textes

h20 = Zusätze zu *B*, S. 402 = 459, 32—38 (Der aus — heilbar ist) und 461, 12/13 (hier gibt es keine Winkelzüge) unseres Textes

h21 = Zusätze zu *B*, S. 416 = 474, 31—36 (Da wir—Zweck setzt.), 475, 15—17 (welcher—zugeführt worden [ist],), 475, 19—27 (wenn er jedoch—*Bagbagos!*), 475, 28 (Gothischen Werken beruht) unseres Textes

h22 = Zusätze zu *B*, S. 417 = 476, 35—477, 20 (Hauptsächlich entsteht — aber schlechterdings) unseres Textes

h23 = Zusätze zu *B*, S. 425 = **484**, 34—**485**, 15 (Hiezu—Volk.) und **485**, 17—20 (ja,—auf) unseres Textes

h24 = Zusätze zu *B*, S. 426 = **486**, 26—31 (Die bescheidenen—Endlich hat), **487**, 22—27 (Der erzählende—zu thun hat.), **488**, 4—7 (: der Jüngling—Jugend wird), **488**, 17 (Fessel, aber auch eine) und **488**, 20—22 (Er ist—Das Metrum,) unseres Textes

h25 = Zusätze zu *B*, S. 440 = 502, 23—35 (Die Wissenschaften,—Geschichte) und **504**, 25 (generalium amator philosophus) unseres Textes

h26 = Zusätze zu *B*, S. 443 = **506**, 27—**508**,17 (Die Hegelianer—hervorgeht. —) unseres Textes

h27 = Zusätze zu *B*, S. 484 und [Rückseite] 485 = **552**, 10—20 (in gewissem—wurde.), **553**, 7—8 (Welch—Thiere!) und **553**, 31—33 (Nun—verloren.) unseres Textes. Zwischen der 1. und 2. Einschiebung hat *h27* noch eine wieder gestrichene Stelle, deren Ort nicht näher bezeichnet ist:

„Der Befruchtungsakt ist die Ausgleichung zwischen der Ewigkeit der Idee und der Hinfälligkeit des Individuums. —"

h28 = Zusatz zu *B*, S. 491 = **560**, 26—31 (Denn—Zeit ist.) und **560**, 32 (durch die Geburt entstanden,) unseres Textes

h29 = Zusatz zu *B*, S. 492 = **560**, 34—36 (im Sinne—43, 6.) unseres Textes. Anschließend noch eine gestrichene Stelle:

„Denn wer vermeint, daß sein Daseyn auf sein jetziges, zeitliches Leben beschränkt sei, hält sich für ein belebtes Nichts, welches einen bloßen Schein des Daseyns an sich trüge: denn vor dreißig Jahren war er nichts, u. über dreißig Jahre ist er wieder nichts."

h30 = Zusätze zu *B*, S. 508 und [Rückseite] 509 = **579**, 16—19 (Sogar—Fleischspeise.), **579**, 29—33 (Auch—hielten.), **580**, 3—11 (Man—to.), **580**, 27—**581**, 8 (Sogar—wäre.), **581**, 18—19 (und—Daseyn.), **581**, 35—**582**, 1 (: denn—der) und **582**, 22—29 (Nun—Bande:) unseres Textes

h31 = Zusatz zu *B*, S. 540 = **617**, 19—25 (Nämlich—herabsinkt.) unseres Textes

h32 = Zusätze zu *B*, S. 550 und 555 = **627**, 24—25 (dem Menschen—sondern er), **627**, 28—30 (und es—ist.) und **632**, 27—**633**, 8 (Who—c. 5.) unseres Textes

h33 = **637**, 13—16 (I ask—art.), **637**, 28—29 (I love—III, 5., *dazu Anm.* **637**, 32—36) und **638**, 3—5 (Ganz—könnte!) unseres Textes

h34 = Zusatz zu *B*, S. 564 (*Bogen 2 und 3; Bogen 1 fehlt*) = **643**, 20—23 (Motto) und **647**, 4—**651**, 14 (Thatsache—hätte.) unseres Textes

h35 = Zusatz zu *B*, S. 567 = **653**, 26—31 (Und—weiter. —) unseres Textes

h36 = Zusätze zu *B*, S.571 = **658**, 23—25 (indem—Jene) und **658**, 27 (also—ist.) unseres Textes

h37 = Zusätze zu *B*, S. 574 und [Rückseite] 575 = **661**, 12—13 (*Petrarca-Zitat*), **661**, 35—**662**, 36 (*die beiden Anmerkungen*), **662**, 26—27 (ja,—sind,) **663**, 9—17 (Wer—Regel,) und **663**, 25—33 (Wie—analoges.) unseres Textes

h38 = Zusätze zu *B*, S. 581 = **668**, 34—**669**, 9 (Daß—ich der), **669**, 28—30 (Denn—Welt), **670**, 6 (wiewohl—war,), **670**, 7—10 (und—werde. —) und **670**, 20—21 (Eine—austrocknen. —) unseres Textes

h39 = Zusätze zu *B*, S. 586 und 587 = **677**, 16—26 (versucht—muß), **678**, 1 (das—mißbrauchend) und **678**, 10 (als—Ansicht.) unseres Textes

h40 = Zusätze zu *B*, S. 588 und 589 = **679**, 33 (noch ungekannt,) und **680**, 6—7 (Heupatior.) unseres Textes

h41 = Zusätze zu *B*, S. 604 und [Rückseite] 605 = **697**, 7—12 (Eben—bewenden.) und **698**, 13—16 (Dies—47).) unseres Textes

h42 = Zusätze zu *B*, S. 606 = **698**, 32—**699**, 4 (Die—p. 474).) und **699**, 6—7 (z. B.—siehe) unseres Textes

h43 = Zusätze zu *B*, S. 614 und 615 = **709**, 20—22 (Salome—paritis".), **709**, 23 (hoc—cupiditates), **709**, 29—33 (Cum—foemineum.) und **710**, 17—21 (Quia—Adae. —) unseres Textes

h44 = Zusätze zu *B*, S. 618 und 619 = **716**, 21—26 (Auf—enthalten.), **717**, 24—28 (Diesem—u. s. f.) und **717**, 31 (weder—Singular.) unseres Textes

h45 = Zusätze zu *B*, S. 622 = **721**, 8—19 (Eine—habe.—), **721**, 28—29 (Denn—und) und **722**, 2—27 (im Gewande—völlig) unseres Textes

h46 = Zusatz zu *B*, S. 624 = **723**, 36—**724**, 2 (Dabei—erreichen) unseres Textes

Diese Handschriftenbruchstücke, die ebenso wie die Handschrift *H* hier zum ersten Male

für die Textkritik ausgewertet werden, geben die letzte Entwicklungsstufe der Rechtschreibung Schopenhauers wieder. Sie ermöglichen uns nicht nur die unmittelbare Kontrolle des Druckes der betreffenden Textstücke, sondern auch die Festlegung bestimmter allgemeiner Richtlinien für den gesamten Textbestand des 2. Bandes und damit des Gesamtwerks, in manchen Fällen sogar eine gewisse Abwandlung des aus der Handschrift *H* gewonnenen Bildes.

Es ist selbstverständlich, daß die hier in großen Zügen gekennzeichnete Entwicklung von der Handschrift bis zum letzten von Schopenhauer selbst besorgten Druck, der 3. Auflage von 1859, den Herausgeber vor eine Menge von textkritischen Einzelfragen stellt. Naturgemäß konnte es sich in dem engen, hier gezogenen Rahmen nicht darum handeln, die gesamte Textgeschichte mit allen Einzelheiten von Rechtschreibung und Interpunktion auszubreiten. Unsere Nachweisungen gehen bewußt vom bisherigen Texte Frauenstädts aus; sie verfolgen lediglich die Absicht, diesen Text an Hand seiner authentischen Vorlagen und im Zusammenhange der bisher geleisteten textkritischen Arbeit zu überprüfen, ihn richtigzustellen oder zu rechtfertigen. Der Wille Schopenhauers, so wie er sich als Ergebnis langjähriger Bemühungen um die äußere Gestaltung seines Werkes schließlich am Ende seines Lebens darstellte, war dabei überall zur Geltung zu bringen. Daß sich der alte Frauenstädtsche Text, der freilich nicht auf genauen philologischen Untersuchungen, aber doch auf einer sehr tiefen Einfühlung in den Text Schopenhauers beruht, in vielen Fällen gegenüber der gesamten neueren Textkritik wieder zur Geltung gebracht hat, sei nur nebenbei bemerkt.

Außer der Handschrift *H* und den Bruchstücken *h1*—*h46* liegt uns noch ein längeres, stark überarbeitetes Konzept *k* (drei Foliobogen) vor (Schopenhauer-Archiv), entsprechend S. 643, 20—**651**, 14 unseres Textes („Anhang zum vorstehenden Kapitel"), das für die Genesis des Textes aufschlußreich ist. Wir verzeichnen: **643**, 28 merkwürdiges] *aus* höchst seltsames u. höchst schwieriges *k* **643**, 30 auf dasselbe] darauf *k* **644**, 2 allein] bloß *k* **644**, 5 Wenden wir nun aber uns] Gehn wir nun aber *k* **644**, 7 trotz seiner Abscheulichkeit,] so abscheulich es ist, *k* **644**, 10 öffentlich eingestanden und getrieben] so gut wie öffentlich getrieben *k* **644**, 14 Sogar] *fehlt k* **644**, 18 besonders] zumal *k* **644**, 23—28 In—Weiber] *fehlt k* **644**, 37 denn] *fehlt k* **645**, 4 zwar] *fehlt k* **645**, 8 das Buch] das ganze Buch *k* **645**, 10 desselben] es *k* **645**, 12 entgegenarbeiten müssen:] entgegenarbeitet: *k* **645**, 15 während des ersten Drittels dieses Jahrhunderts] bis vor 25 Jahren *k* **645**, 17 gewaltiger] gewaltsamer *k* **645**, 19 jedoch keineswegs bis zur Ausrottung desselben;] ausgerottet jedoch ist es keineswegs, *k* **645**, 21 umher,] herum, *k* **645**, 22 man es am wenigsten erwartete,] wir es am wenigsten erwarten, *k* **645**, 23—25 Auch ist es—gewesen:] Eben so ist es in den frühern christlichen Jahrhunderten damit gewesen, allen Todesstrafen zum Trotz: *k* **645**, 27 und wohl erwägen;] *fehlt k* **645**, 29 auf eine Weise auftreten,] eine Rolle spielen, *k* **646**, 4 mit den Problemen fertig zu werden.] die Probleme abzufertigen. *k* **646**, 10 Entgegentretendes] Entgegenarbeitendes *k* **647**, 22 Demnach sehn wir] Wir sehn also *k* **647**, 25 abhängige] ausgehende] *k* **647**, 30 Überlegung.] Überlegung. Dazu wären sie die rechten! *k* **647**, 30 Beides] alles dieses *k* **647**, 35 das . . . leitet] dem . . . vorsteht *k* **648**, 1 nur] bloß *k* **648**, 3 Species] Gattung *k* **648**, 7 demnach] daher *k* **648**, 8 schon von weitem] *fehlt k* **648**, 11 Dieser Vorsicht der Natur zufolge] Demnach *k* **648**, 22 überaus] sehr *k* **648**, 23 Ehre] Rücksicht auf Ehre *k* **648**, 36 Widerwillen] entschiedenen Widerwillen *k* **649**, 1 Diesem] Diesem allen *k* **649**, 4 betroffen] ertappt *k* **649**, 7 zufälligen] individuellen *k* **649**, 7 Depravation der Zeugungskraft,] *aus* Deterioration des Spermas *k* **649**, 8 Zeugungen] Erzeugnisse *k* **649**, 8 denen vorzubeugen, die Natur sie ablenkt.] und daher der Natur räthlich macht, sie abzulenken. *k* **649**, 16 in der Regel,] *fehlt k* **649**, 16 ausdrücklich,] durchgängig und ausdrücklich *k* **649**, 25 Merkur] *fehlt k* **649**, 26 Inzwischen kann im Orient] Im Orient kann *k* **649**, 34 oft] sehr oft *k* **649**, 34 führt aber wohl . . .] welche jedoch wohl . . . führt, *k* **650**, 5 nämlich] *fehlt k* **650**, 9 eigentlich] *fehlt k* **650**, 9 bei ihrem Treiben] *fehlt k* **650**, 18 verführt,] zu Werke geht, *k* **650**, 21 zu entgehn] vorzubeugen *k* **650**, 26 aber auch] *fehlt k* **650**, 27 die Zügel führt und Illusionen schafft,] das leitende Princip ist, *k* **650**, 28 das Interesse . . . vorgeht] die Interessen . . . vorgehn *k* **650**, 29 der hier in Rede stehenden, widerwärtigen] dieser seltsamen *k* **650**, 29 letzter Grund] Kern der Sache *k* **651**, 2 Verwarnung gegen das Laster] Verwarnung gegen das Laster, an der ja außerdem kein Mangel ist, *k* **651**, 5 daß, während . . . sich darin bejaht, die Folge solcher] daß dadurch . . . sich bejaht, aber die Folge dieser *k* **651**, 7 also] *fehlt k* **651**, 10 beconcertirten] decontenancirten *k* **651**, 12 eröffnete] gab *k* *Auf der Rückseite des 2. Bogens, in mehreren Anläufen die Verse:* Und mehr als Andre [*aus* Am

meiſten aber] wird man die beneiden, Die durch der eignen Flügel Macht gehoben, Aus dem gemeinen Käfig aller ſcheiden. *Weiter unten:* Doch wird man mehr als Alle ... Sie werden mehr als Alle ... Wir ſehn ſie mehr als Alle ... Vor allem, ſcheint es, will man die ... *Dazu am Rande:* Thilo, bei p. 392. *k*

Über die Einzelheiten unſerer Textherſtellung gibt der folgende textkritiſche Anhang Rechenſchaft. Eine Reihe häufig wiederkehrender Abweichungen ſollen aber der Einfachheit halber vorweggenommen werden:

Schopenhauers handſchriftliche Zuſätze

Die Zuſätze Schopenhauers im Handexemplar der Ausgabe letzter Hand (Ch) ſcheiden ſich, wenn man von einigen, im Textkritiſchen Anhang erwähnten Verbeſſerungen abſieht (vgl. 235, 25; 418, 24; 706, 31), in zwei Gruppen:

1. Fertige Zuſätze

Sie ſind im Text beigeſchrieben, in eine endgültige Form gebracht, und konnten mit F ohne weiteres in den Text übernommen werden. In G, Gb ſind ſie als Fußnoten gegeben (mit †) gekennzeichnet), in D und W im Anhang zuſammengeſtellt, in W außerdem z. T. mit <> in den Text eingeſchoben. Es handelt ſich um folgende Stellen:

40, 19—**41**, 2 Wenn *bis* Gewißheit.

88, 14—15, wie *bis* abnehmen.

142, 5—8 Die ſelbe *bis* auseinandergeſetzt iſt.

303, 38—**304**, 1 (als *bis* ſind,)

311, 9—11 Dieſes *bis* Paramita".)

500, 9—10 Euripides *bis* p. 299.)

548, 34—36 Denn die *bis* Tod (*Zuſatz in Ch hinter* liefert: Denn die Einſtellung ... Sen. 143. *Die Stelle* Sen. 143 *lautet:* Die Einſtellung der animaliſchen *bis* Tod. *Sie wird von F, G, Gb, ohne das überleitende* Denn *als Anmerkung unter den Text geſetzt.*)

596, 30—32 Daß ſchon *bis* p. 213.) —

644, 23—28 In Xenophons *bis* Weiber. *Die Quellenangabe in Ch lautet genau:* Hier die Stelle aus Stobaei Florilegium Vol: I, p. 57. *Ein wörtliches Zitat der umfangreichen Stelle erübrigte ſich.*

662, 29—30 *Zuſatz nach* machten: Alles was *bis* muß. *Von F, G, Gb als Fußnote unter dem Text gegeben.*

736, 3—5 — In Übereinſtimmung *bis* finden.

2. Nicht fertig redigierte Zuſätze

Sie ſind in F als Anmerkungen unter den Text geſtellt, in G, Gb ebenfalls als Anmerkungen, jedoch mit † beſonders gekennzeichnet, in D, W (ebenſo wie die im Text beigeſchriebenen Zuſätze) im Anhang zuſammengeſtellt. Wir belaſſen ſie als Fußnoten, unterſcheiden ſie aber, mit G, Gb, von den Anmerkungen der Ausgabe letzter Hand durch das Zeichen †).

12, 30—38 *Randbemerkung Schopenhauers am Kopf der S. 11 (Ch):* Hier zu leſen empfohlen die Stelle im Lichtenberg, Bd. 2, p. 13, alte Aufl. *Ch, D, W. Der Einleitungsatz:* Ich empfehle hier beſonders ... *ſtammt von F, G, Gb.*

35, 33—37 *Schopenhauer fügt* **34**, 38 *hinter* Jean Paul *ein:* Lichtenberg: Werke Bd. 1, p. 43. *Daraus hat F die Anmerkung hergeſtellt.*

136, 30—38 *Zuſatz Schopenhauers zu* **136**, 1: Sen: 150. *Danach hat F die Stelle aus dem Manuskriptbuch Senilia beigebracht.*

167, 1 *Am Kopf der Seite, unbeſtimmt wo einzurücken, bemerkt Schopenhauer:* Stobaei Florilegium, Vol: 2, p. 12.

179, 1 *Am Kopf der Seite Zuſatz:* Stobaeus, Florilegium I, p. 57. (*Die Bemerkung iſt durch den oben mitgeteilten Zuſatz zu* **644**, 23—28 *außer Kraft geſetzt.*)

284, 28 *Zuſatz:* Vergl. p. 314.

314, 17 *Zuſatz:* Vergl. p. 284. (*von F unkonſequenterweiſe in den Text geſetzt*).

398, 16 *Am Kopf der S. 399 (Ch) ſteht:* Sen: 142 —; *ein Zuſatz, der durch die Anweiſung zu* **405**, 8 *ungültig gemacht wird.*

405, 8 *Zuſatz nach* Leben: Hieher die Geſchichte vom Eichhörnchen und der Schlange:

ſie ſteht im Siècle v. 10. April 1859, welches Blatt ich in Philosophari aufbewahre. Sodann: an dieſem Beiſpiel erſieht man, welcher Geiſt die Natur belebt, indem er ſich darin offenbart, und wie ſehr wahr der oben (p. 399) angeführte Ausſpruch des Ariſtoteles iſt. Vergl. Sen: 142. —Senilia 142 *ſteht:* „Die Geſch. eines Eichhörnchens von einer Schlange magiſch bis in ihren Rachen gezogen, ſehr ſchön beſchrieben ſteht in Siècle, 10 Avril 1859, und daraus in Dupotet's Journal du Magnétisme, v. 25. Mai 1859. Dieſe Geſch.... *(folgt der von F an den Schluß der Anm. geſetzte Passus.) — Aus diesen ſtiliſtiſch nicht durchredigierten Hinweiſen hat F die Anm. zuſammengeſtellt, die wir, unter Verbeſſerung ſeiner Verſehen, in dieſer Form belaſſen haben. (D gibt, im Anhang, das Zitat nur in Überſetzung.)*

486, 24 *Am Kopf der Seite 485 (Ch):* Lichtenberg führt an (in der neuen Aufl., 4 letzte Bände nachſehn), d[a]ß Stanislaus Leſcinsky geſagt hat: la modestie est la vertu de ceux qui n'en ont pas d'autre. (sic fere) *Nach dieſem Hinweis hat F (danach auch G, Gb) die Anmerkung* **486**, 35—37 *eingeſetzt.*

549, 11 *Zuſatz nach* hervorgegangen iſt.: Sen. 143. *Dort ſteht die in der Anmerkung* **549**, 24—39 *gebrachte Stelle.*

581, 19 *Zuſatz nach* Daſeyn: Sen. 149. *Daher hat F die in der Anmerkung gebrachte Stelle entnommen.*

604, 25 *Am Rande beigeſchrieben:* Lichtenberg, Bd: 2, p. 447. alte Ausg: *Nach dieſem Hinweis hat F (und danach G, Gb) die Anmerkung hinzugefügt.*

675, 11—15 Auch *bis* darſtellt. *als beſonderer Abſchnitt beigeſchrieben.*

701, 33 *Am Rande beigeſchrieben* Sen: 137. *Dort ſteht:* Zu W a W u V 3te Aufl. Bd: 2 p. 734 oder p. 699, *anſchließend die Anmerkung, die F hier, G, Gb an der erſten angegebenen Stelle unterbringt.*

Textkritiſcher Anhang

Der folgende Anhang der „Varianten" gibt über die Einzelheiten unſerer Textgeſtaltung Rechenſchaft. Eine Reihe häufiger wiederkehrender Abweichungen nehmen wir zuſammenfaſſend vorweg:

1. Große und kleine Anfangsbuchſtaben

In ſelbſtändigen Sätzen nach Doppelpunkt und Anführungszeichen beginnen H und B mit kleinen Anfangsbuchſtaben. In C ſind faſt durchwegs große Anfangsbuchſtaben geſetzt. Dieſe Schreibung mußte auch in den wenigen Fällen durchgeführt werden, wo die kleinen Anfangsbuchſtaben noch verſehentlich ſtehen geblieben ſind: S. **101**, 17; **113**, 34; **194**, 37; **215**, 25; **308**, 35 (*vgl. Varianten*); **356**, 2; **490**, 31; **560**, 32, 33; **562**, 10 *2mal*); **574**, 34 (*fehlt H, B*); **582**, 15,16; **606**, 35; **654**, 22; **665**, 29; **686**, 36; **688**, 35.

Die Worte innen *und* außen *ſind in H und demgemäß in B, C faſt durchgängig klein geſchrieben;* vgl. **182**, 26; **207**, 28; **219**, 4; **225**, 34; **240**, 8; **252**, 3, 19; **264**, 15; **273**, 16; **280**, 15; **282**, 9, 12, 27; **290**, 2, 4, 6; **292**, 28, 36; **293**, 14; **298**, 29; **307**, 20, 29; **309**, 29; **310**, 38; **314**, 11, 12, 27; **316**, 11; **327**, 23; **362**, 19; **369**, 22; **378**, 11; **391**, 6; **402**, 4; **408**, 38; **425**, 19; **447**, 15; **451**, 34; **459**, 20; **500**, 17; **581**, 21; **688**, 27. *Dementſprechend mußte die Kleinſchreibung durchgeführt werden, wo H kleine Anfangsbuchſtaben, C (und manchmal ſchon B) große Anfangsbuchſtaben hat;* **218**, 38; **219**, 1; **370**, 13, 15 (*B = C*); **390**, 27; **431**, 9; **471**, 36; **562**, 24; **566**, 26, 28; **586**, 31; **604**, 8, 9; **642**, 17 (*vgl. Varianten*); **678**, 26; **683**, 1, 18; **689**, 4 (*2mal*), 16, 32, 36; **690**, 3 (*2mal*); **702**, 4 (*2mal*); *ebenſo in den wenigen Fällen, wo H und B, C große Anfangsbuchſtaben haben;* **27**, 33; **119**, 12; **370**, 13, 15; **392**, 13; *ſchließlich bei den zuerſt in C erſcheinenden Stellen mit großen Anfangsbuchſtaben* (**223**, 38; **224**, 1; **263**, 15; **294**, 16, 17; **705**, 15, 16; — **426**, 21 *hat auch C ſchon* außen).

Beide, *bei ſubſtantiviſcher Verwendung, wurde* **18**, 28; **21**, 31; **54**, 13; *Tafel zu S. 55, rechte Spalte, u. Nr.* 4 *u.* 13; **61**, 4, 5; **64**, 3; **365**, 18 *aus* beide (*H, B, C*) *korrigiert. Vgl. auch Varianten, zu* **18**, 17; **19**, 5.)

2. Wechſel von c und z

H und B ſchreiben im allgemeinen t *und* z (Funktion, Produkt, Karakter, Karteſius; eduzirt, identifizirt). *Die Ausgabe C hält das* t *zum Teil noch feſt* (Funktion, Produkt,

ſubjektiv, disjunktiv), *zum Teil folgt sie der allgemeinen Entwicklung der Rechtschreibung mit Schreibungen wie* Charatter, Carteſius. *Dagegen ändert sie* ʒ *fast durchwegs zu* c. *In einer Reihe von Fällen, wo C noch das alte* ʒ *bewahrt hat, war diese allgemeine Tendenz, mit W, durchzuführen. Unsere Ausgabe schreibt also (entgegen den von H, B, C, F, G, D, Gb gesetzten Formen mit* ʒ*):* afficiren, afficirt, afficirte, afficirten 29, 33; 32, 22; 128, 20; 249, 24; 297, 30; 301, 23, 33 (*fehlt H, B*); 311, 27, 33; 459, 12 (*fehlt H, B*); 572, 20; 724, 30; identificiren, identificirt 5, 26; 251, 33; 387, 31; 429, 6; 581, 12; klaſſificiren 193, 29 (*W* klaſſifiʒiren); kommuniciren 371, 34; kommunicirenden 290, 29; modificiren, modificirt, modificirten 179, 34; 202, 19; 221, 18; 251, 5; 335, 5; 355, 27; 384, 31; 395, 19; 402, 32 (*vgl. Varianten*); 576, 3; myſtificirt 235, 36; perſonificirt 638, 30; qualificiren 190, 32; rektificiren 195, 19 (*vgl. Varianten*); 625, 18 reduciren 126, 25.

3. Kurz- und Vollformen

H verwendet, mit ganz wenigen Ausnahmen, die Kurzformen gehn, geſchehn, ſehn, ſtehn, ziehn. *Daß es sich hier nicht um Schreibflüchtigkeit handelt, sondern um eine Eigentümlichkeit, die Schopenhauer im Druck durchaus gewahrt wissen wollte, bezeugt der Titel der beiden Auflagen der Schrift „*Ueber das Sehn und die Farben" (1813 *und* 1854). *B hat diese Eigentümlichkeit im allgemeinen beachtet, C dagegen nurmehr in verhältnismäßig wenigen Fällen:* 5, 12 ausgehn; 5, 34 zurückzugehn; 5, 38 Anſehn; 11, 3 abgeſehn; 11, 15 ſehn; 28, 33 Sehn; 33, 23 Sehn; 36, 20 Sehns; 52, 15 Sehn; 163, 5 Ausgehn; 192, 15 Zuſammenbeſtehns; 207, 17 Hellſehn; 263, 31 Sehn; 267, 25 Bergehns; 273, 5 Abziehn; 282, 37 Anſehn; 500, 5 Anſehn (*vgl. Varianten*); 607, 18 Verſtehn; 638, 31 Ausſehns; 675, 26 erſehn; 728, 5 Wohlergehn. *In den übrigen Fällen, in denen C die vollen Formen* gehen, ſehen ſtehen *usw. einsetzt, ist unser Text, entgegen den bisherigen Ausgaben, zu H zurückgekehrt und hat damit nicht nur die Absicht Schopenhauers zum ersten Male folgerichtig durchgeführt, sondern auch die Angleichung an die übrigen, in diesem Punkt genaueren Werke Schopenhauers vollzogen.*

Auch bei den in C neu eingefügten Stellen ist die Kurzform in den handschriftlichen Vorlagen in folgenden Fällen ausdrücklich belegt: 42, 14 verſtehn *h2*; 42, 15 verſtehn *h2*; 42, 22 verſtehn *h2*; 104, 36 ergehn *h4*; 198, 11 ſehn *h5*; 206, 28 verſtehn *h6*; 239, 24 gehn *h8*; 353, 33 gehn *h13*; 358, 19 beſtehn *h14*; 358, 36 einzuſtehn *h14*; 437, 15 verſtehn *h18*; 474, 33 hervorgehn ſehn *h21*; 477, 3 Anſehn *h22*; 506, 28 anſehn *h26*; 506, 35 Entſtehn *h26*; 506, 37 verſtehn *h26*; 581, 6 auferſtehn *h30*; 582, 28 hervorgehn *h30*; 617, 20 entſtehn *h31*; 647, 9 vorhergehn *h34*; 647, 22 ſehn *h34*; 647, 37 geſchehn *h34*; 648, 22 ſtehn *h34*; 649, 25 verſtehn *h34*; 650, 14 entgehn *h34*; 650, 17 geſehn *h34*; 650, 21 entgehn *h34*; 662, 34 ſehn *h37*; 662, 35 ſehn *h37*; 663, 27 gehn *h37*; 669, 30 beſtehn *h38*; 722, 8 verſtehn *h45*. *Kein Zweifel, daß die Kurzformen auch für die andern, in C neu hinzugekommenen Stellen anzunehmen sind, für die uns die handschriftlichen Vorlagen fehlen. Gleichwohl ist nur in einem Teil der Fälle* (34, 18 Sehn; 105, 34, 35 gehn; 111, 24 gehn) *Schopenhauers Absicht befolgt, so daß auch hier fast durchwegs gegen C die Kurzform herzustellen war. (Eine besondere Aufzählung aller geänderten Stellen erübrigt sich; es handelt sich um alle hier nicht besonders aufgeführten Kurzformen von* gehn, geſchehn, ſehn, ſtehn, ziehn *und ihren Kompositis.)*

Schließlich mußten die Kurzformen auch in einigen Fällen eingesetzt werden, wo die Vollformen der Drucke auf versehentliche Vollformen von H, B zurückgehen. So wurde geändert; 26, 7 Sehen; 28, 3 Sehen; 241, 27 Beſtehen; 281, 1 entziehen; 281, 28 entſtehen (*in H aus ursprünglichem* entſtehend *korr.*); 291, 3 entſtehen; 419, 1 ſtehen; 467, 38 durchziehen; 474, 17 verſtehen; 527, 23 verſtehen; 535, 37 geſchehen; 537, 2 zurückzugehen; 604, 17 erſtehen; 629, 12 ſehen. *Ebenso die Stellen* 352, 35, *wo h13* entſtehen, *und* 647, 37, *wo h34* ziehen *hat, Formen, die dann in C übergegangen sind. Entsprechend mußte in den posthumen Stellen* 12, 35 geſtehen *zu* geſtehn; 604, 38 ſtehen *zu* ſtehn *abgeändert werden.*

Das Wort Urſache *bringen H und demgemäß B, C im allgemeinen in der Vollform; vgl. z. B.* 27, 4; 28, 1, 3, 10; 43, 19; 44, 5; 46, 2, 3, 4, 8, 12, 24, 29; 47, 25; 48, 29, 30; 49, 5, 15, 20, 24, 29; 50, 5, 18, 36; 51, 25, 27, 28, 35; 52, 2, 3, 9; 75, 15; 106, 16; 145, 12; 148, 8; 170, 6; 192, 25; 195, 36 *usw. Daneben findet sich in H gelegentlich die dem gesprochenen Wort folgende Kurzform* Urſach. *Sie ist im Druck schon in einzelnen Fällen zu* Urſache *abgeändert worden;* 27, 38 (*C*); 41, 34 (*C*); 377, 35 (*B, C*); 378, 16 (*C*). *In*

anderen Fällen mußte sie von uns geändert werden; 11, 29; 30, 25; 44, 37; 45, 3, 5, 8, 28, 30, 34, 36; 46, 19; 51, 21; 379, 38; 742, 32; *ebenso in einigen Fällen, wo sie zuerst in C erscheint:* 42, 12 [*h2* Urſach] (*gleich darauf zweimal* Urſache); 737, 31.

Die in H verwendeten Kurzformen andern *und* anderm *sind in B, C in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle beibehalten; vgl.* 12, 26; 45, 20, 21, 31; 49, 28; 53, 7; 56, 9, 22; 60, 9, 16, 28, 37; 64, 22; 78, 18, 23, 28; 79, 32; 80, 3, 35, 37; 81, 3, 12; 89, 29; 91, 23; 93, 30; 102, 35; 107, 19, 20; 109, 24, 30, 34; 110, 3, 13; 122, 4, 13, 26, 27, 28, 37; 123, 3 (*B* anderen), 6, 19, 32 *usw. Einzelne Vollformen von B sind schon in C wieder getilgt, z. B.* 60, 19, 30. *Die Kurzformen waren auch herzustellen, wo nur H, B sie erhalten, C dagegen zu* anderen, anderem *auflöst:* 32, 12, 19; 34, 35; 37, 34; 43, 34; 84, 30; 98, 25 (*schon in B aufgelöst*); 112, 15; 184, 34; 186, 16. *Nur selten gebraucht auch H die Vollformen:* 43, 14; 85, 29; 221, 5; 225, 11; 321, 11; 333, 10; 492, 18; 523, 7; 631, 26; 666, 15. *Sie erscheinen auch in B, C und wurden von uns ebenfalls gegen die Kurzformen ausgetauscht. Die zuerst in C erscheinenden Stellen zeigen dieselben Verhältnisse: ein Überwiegen der Kurzformen* (105, 19; 106, 14; 108, 20; 130, 28; 137, 33) *und gelegentliche Vollformen* (196, 32 [*hier ist* andern *in h5 belegt!*]; 426, 5), *die entsprechend abzuändern waren. Anders verhält es sich mit den Kurzformen* andre, andrer, andrerſeits. *Sie stehen in H in etwa gleicher Häufigkeit neben den Vollformen* andere, anderer, andererſeits. *In C sind durchgängig die Vollformen eingetreten, nur in einem Fall war anzugleichen:* 16, 24 andrerſeits (*H, B, C*) *zu* andererſeits.

Ähnliche Verhältnisse finden sich bei dem Possessivpronomen unſer. *In drei Fällen, vor* n, m *und* ſ, *ist in B, C, entsprechend H, durchgängig das* e *getilgt;* 1) unſern (*H*) = unſrn (*B, C*); 33, 4; 41, 6; 43, 14; 93, 5; 96, 18, 19; 109, 11; 118, 38; 134, 11 *usw. Entsprechend mußte die Kurzform eingesetzt werden, wo B, C, abweichend von H, die Vollform haben:* 173, 19, *und wo in H und in C ausnahmsweise die Vollform steht:* 33, 11 (*B* unſrn); 2) unſerm (*H*)=unſrm (*B, C*): 12, 18; 26, 32; 31, 22; 41, 12; 53, 30; 63, 9; 71, 38; 86, 33; 119, 14 *usw.*; 3) unſers (*H*)=unſrs (*B, C*): 13, 10, 11; 26, 19; 29, 27; 42, 30; 43, 10; 51, 7; 52, 16; 76, 13; 83, 15; 93, 8; 96, 27; 113, 18; 119, 5 *usw.* (*Daß Sch. auf die Schreibung* unſers *Wert legt, zeigt die Stelle* 729, 14, *wo in H* unſers *aus ursprünglichem* unſeres *korrigiert ist.*) *Aus diesen Verhältnissen ergibt sich die Unzulässigkeit einzelner Abweichungen bei F, die unter den Varianten aufgeführt sind. — Andererseits werden die in H üblichen Kurzformen vor* r *in C regelmäßig in die Vollformen umgewandelt. (B nimmt eine Mittelstellung ein. Meist wird noch die Schreibweise von H beachtet, in manchen Fällen aber schon die von C.) Dieser Wandel zu den Vollformen hin findet in einem Wandel der Schreibweise Sch's. selbst seine Entsprechung; so findet sich die Form* unſere 206, 18 *in h6 handschriftlich belegt. Wir verzeichnen;* 1) unſrer (*H*) = unſerer (*C*): 8, 29; 12, 3; 14, 34; 22, 20, 32; 26, 16; 43, 38; 44, 11; 45, 8; 53, 28, 32; 54, 5; 63, 16; 64, 25; 66, 16; 67, 15 (*B = C*); 117, 33; 129, 17 *usw. Entsprechend mußte die Vollform eingesetzt werden, wo in B, C die Kurzform stehengeblieben war:* 334, 21. — 2) unſre (*H*) = unſere (*C*): 11, 38; 26, 31; 26, 35 (*B = C*); 30, 23, 26; 39, 20; 63, 12 (*B = C*); 86, 26; 119, 37; 129, 13; 129, 14 (*B = C*); 373, 20 (*B = C*) *usw. Entsprechend war* 427, 12 unſre *zu* unſere *abzuändern* (*vgl. Varianten*). — 3) unſrige(n) (*H*) = unſerige(n) (*C*): 91, 30; 109, 30; 129, 21; 156, 8; 305, 20; 373, 22. *Entsprechend war* 627, 35 unſrigen *zu* unſerigen *abzuändern.*

4. Worttrennung und Wortbindung

Wortbindungen wie daſeyn (6, 35; 8, 24; 43, 17; 152, 37), daſei (177, 3), daſiſt (21, 10), dawäre (7, 29; 19, 27), daſteht (23, 32; 42, 6; 64, 19; 119, 18) *finden sich in H sowohl wie in B, C. Entsprechend war* 6, 19 da wäre *zu* dawäre *zu ändern. Die in H übliche Bindung* daſind *wird in B, C häufig wiedergegeben (z. B.* 30, 5; 68, 8), *ebenso häufig aber aufgelöst zu* da ſind: *z. B.* 3, 16; 11, 2; 15, 38; 321, 11; 537, 28; 560, 7. *In diesen Fällen wurde die ursprüngliche Bindung wiederhergestellt. (Vgl. auch zu* 733, 24.) Da iſt (*H, B, C*) *mußte, entsprechend der sonstigen Gepflogenheit, zu* daiſt *abgeändert werden;* 11, 15; 12, 1; 18, 38; *Tafel zu S. 55, linke Spalte unter Nr. 12;* 139, 18; 147, 27; 225, 24; 310, 9; 422, 30, 37; 505, 9; 547, 32; 548, 30; 552, 7; 553, 21; 558, 31; 559, 16; 560, 14; 678, 17.

An den Stellen 27, 13; 40, 3; 271, 26; 557, 8; 729, 14 *wurde die Schreibung* jedes Mal (*H, B, C*), *entsprechend der sonstigen Gepflogenheit (vgl. Anm. zu* W I, *S. 641*), *in* jedesmal *geändert. Vgl. auch Varianten, zu* 35, 17.

Insofern *wird in H und in B, C regelmäßig zusammengeschrieben; vgl. z. B.* 195, 6; 345, 25; 347, 10; 471, 31; 495, 29; 501, 18; 521, 22; 530, 9; 565, 19; 566, 30; 718, 14. *Danach korrigieren sich folgende Abweichungen;*

221, 25 insofern *F, G*	in sofern *H, B, C, L, D, W, Gb*
206, 8 insofern *Hb*	in sofern *H, B, C, F, G, D, W, Gb (ebenso* 224, 17; 229, 33; 348, 15; 442, 4)
503, 29 insofern *B, C, F, G, D, W, Gb*	in sofern *H*
558, 7 insofern *H, B, C, L, D, W, Gb*	in sofern *F, G*

Eben sowohl 201, 26 *wurde, entsprechend der sonstigen Gepflogenheit (vgl. z. B.* 649, 30, *wo in h34 die Trennung belegt ist), zu* eben so wohl *geändert;* — eben daselbst 214, 12; 653, 28 *(gegen h35);* 728, 27 *zu* eben daselbst; — ebendeshalb 259, 34 *zu* eben deshalb *(vgl. z. B.* 697, 7).

Adverbien wie glücklicherweise, möglicherweise *sind in der Regel zusammengeschrieben; vgl.* bedingterweise 203, 18; 246, 10; — ehrlicherweise 360, 37; — glücklicherweise 264, 31; — konsequenterweise 707, 1; — möglicherweise 202, 31; 559, 29; 671, 2; 672, 1; — natürlicherweise 484, 12; — redlicherweise 205, 33; 703, 3. *Entsprechend wurde die Zusammenschreibung durchgeführt bei* abnormer Weise 453, 23; — bedingter Weise 432, 32; 599, 36; — redlicher Weise 201, 34; — unbefugter Weise 363, 17; — unbegreiflicher Weise 313, 6. *Vgl. auch Anm. zu* P I.

Das Demonstrativpronomen derselbe, dieselbe, dasselbe *wird in H und in B, C regelmäßig zusammengeschrieben. Beispiele bietet fast jede Seite. Dagegen wird das Adjektiv* der selbe, die selbe, das selbe, das Selbe *(bei substantivischer Verwendung) getrennt. Diese Unterscheidung entspricht genau der Anweisung, die Schopenhauer in (§ 4) der Abhandlung* „Über die Verhunzung der deutschen Sprache" *gegeben hat, und ganz entsprechend wird die Trennung beim Adjektiv von H und von B, C in folgenden Fällen durchgeführt;* 4, 29; 34, 33; (*B* derselbe); 39, 26 (*B* dieselben); *Tafel zu 55, 2. Bl. 2. Kol.;* 59, 24 *(in H nachtr. getrennt);* 72, 13; 151, 24; 231, 37; 261, 8; 262, 22; 276, 28; 281, 35; 292, 11, 17; 293, 24; 336, 38; 341, 24; 343, 7; 348, 4; 363, 31; 382, 24; 386, 8 (*B* demselben); 391, 33; 392, 34; 403, 11 (*B* dieselbe); 404, 2; 440, 2; 464, 13 (*B* dieselbe); 469, 27; 473, 20; 480, 37; 491, 12, 16; 502, 15; 505, 6; 512, 3; 516, 35; 529, 10; 530, 13; 544, 30, 31 *(2mal),* 32; 547, 2, 35; 549, 1; 574, 29; 593, 8; 601, 27; 603, 19; 606, 12; 609, 8; 614, 38; 631, 18; 634, 13; 656, 14 (*B* demselben); 680, 1; 720, 6; 724, 14; 734, 2; 741, 15. *In einigen Fällen, wo B, C im Widerspruch zu H die Trennung aufheben, mußte sie wieder hergestellt werden:* 123, 30; 160, 13; 282, 15; 290, 27; 330, 7. — *Eine zweite Gruppe ist dadurch gekennzeichnet, daß H und B noch an der Bindung festhalten. Die Trennung und damit die von Sch. aufgestellte Regel wird dann großenteils von C durchgeführt;* 3, 14; 4, 30; 9, 12; 25, 3; 34, 28; 55, 33; 57, 6; 59, 20; 71, 24; 81, 6; 110, 12; 123, 27; 135, 19; 147, 12; 252, 10; 255, 24; 256, 12; 265, 5; 267, 6; 330, 13; 335, 19; 355, 6; 364, 35; 365, 16; 368, 30; 379, 7; 384, 12; 392, 16; 454, 16; 469, 30; 473, 14; 503, 35; 538, 32; 551, 37; 555, 16; 575, 10; 583, 28; 605, 24 *(2mal);* 634, 22; 685, 6; 693, 29; 694, 30; 705, 6. *In manchen Fällen ist die Zusammenschreibung allerdings auch in C übergegangen und mußte dann durch die Trennung ersetzt werden;* 7, 3; 41, 25, 26, 28; 77, 21; 78, 20; 102, 33; 109, 12; 123, 2, 17; 125, 10, 12, 24; 141, 16; 156, 13; 177, 25; 192, 19, 29; 198, 30; 229, 12; 233, 13; 261, 4; 266, 7; 270, 29; 276, 27; 277, 17; 288, 22; 324, 5; 368, 14; 373, 13; 544, 35; 546, 32; 585, 22; 686, 2. — *Das substantivische* das Selbe *ist, Sch's. Regel entsprechend, gleichermaßen in H und in B, C getrennt:* 505, 1; 642, 23; 690, 14; 724, 36. *In den zahlreicheren Fällen, in denen H, B noch die Zusammenschreibung* dasselbe (Dasselbe) *haben, ist in C ebenfalls im allgemeinen schon die Trennung* (das Selbe) *durchgeführt:* 42, 33; 73, 32; 78, 22; 79, 5; 316, 38; 322, 34; 337, 6; 362, 5; 409, 12, 27; 424, 31; 459, 1; 479, 31; 504, 28; 575, 19; 594, 23; 628, 28; 705, 6. *Nur einige in H, B, C stehen gebliebene Schreibungen* dasselbe (Dasselbe) *mußten in* das Selbe *abgeändert werden;* 19, 2; 280, 20; 556, 26; 563, 28; 614, 19; 739, 5. —

Die in C zuerst erscheinenden Stellen haben die Trennung des Adjektivs ganz allgemein durchgeführt; vgl. 57, 36; 65, 17; 146, 23, 28; 269, 31; 275, 30; 346, 2; 355, 8; 376, 9; 380, 31; 382, 11; 426, 1; 462, 26; 498, 34; 508, 2, 7; 514, 7; 522, 35, 38; 536, 37; 547, 24; 558, 10; 576, 23; 578, 8, 21; 582, 26; 596, 5; 599, 24; 603, 1; 606, 22, 23; 650, 19; 673, 14; 705, 28. *Auch das substantivische* das Selbe *erscheint in diesen neu eingefügten Stellen allgemein:* 146, 15; 239, 34; 269, 31; 381, 36; 428, 16; 506, 34; 507, 37; 508, 3; 547, 27; 551, 18; 646, 18; 705, 22; 714, 20, 37.

5. Eigennamen

Bei ausländischen Eigennamen wird das Genitiv-s in H, B, C im allgemeinen durch Apostroph abgetrennt: 15, 4 Condillac's; 47, 31 Spinoza's; 13, 2, 35, 36 *(ebenso* 14, 7; 23, 14; 24, 27; 25, 5, 8; 47, 33) Locke's; 42, 38 *(ebenso* 44, 33) Hume's. (*Danach:* Bichat's: Chamfort's, *vgl. Varianten,* 296, 10; 298, 23; 634, 4). *Bei deutschen Eigennamen, vor allem den allgemein bekannten, wird (jedenfalls in C) im allgemeinen auf den Apostroph verzichtet;* Kants, Goethes, Eulers, Lichtenbergs *(vgl. Varianten,* 12, 30; 35, 17). *Doch finden sich gelegentliche Abweichungen, die wir belassen haben.*

Ein bemerkenswerter Wechsel vollzieht sich bei den Schreibungen Plato — Platon. *Schopenhauer begann in H mit der Schreibweise* Platon. *Auf einer Reihe von Seiten zu Anfang des Manuskripts hat er sie nachträglich in* Plato *verbessert, im weiteren Verlauf dann wieder stehen lassen. Bei der Niederschrift der zweiten Hälfte des Manuskripts hat sich aber die Schreibweise* Plato *bereits allgemein durchgesetzt. Demgemäß gleicht B zugunsten der Form* Plato *noch weiter aus. (Genitiv:* Plato's — *eine Form, die handschriftlich auch sonst belegt ist; vgl. z. B. Sch's Brief an Rosenkranz vom 25. September 1837.) Die Drucke spiegeln die Entwicklung im einzelnen wider:*

1. H hat noch die Form Platon:

143, 34 Plato *B, C, G, D, W, Gb*	Platon *H, F*
144, 13 Plato *B, C, G, D, W, Gb,*	Platon *H, F, (ebenso* 156, 35; 184, 20; 333, 33)
144, 5 Plato's *B, C, G, D, W, Gb*	Platons *H, F*
333, 31 Plato *Hb*	Platon *H, B, C, F, G, D, W, Gb*
189, 18 Plato's *Hb*	Platons *H, B, C, F, G, D, W, Gb (ebenso* 417, 6)

2. H, B, C haben die Form Plato:

37, 9 Plato *H, B, C, G, D, W, Gb*	Platon *F (ebenso* 91, 28; 94, 9; 242, 37; 505, 11; 552, 32; 609, 28; 619, 26; 673, 22)
46, 27 Plato *H, B, C, G, D, W, Gb*	Platon *F (ebenso* 132, 36 *[vgl. Varianten];* 543, 31; 579, 4; 637, 24; 698, 6; 722, 35)
531, 27 Plato's *H, B, C, G, D, W, Gb*	Platons *F (ebenso* 579, 7)

3. Bei den in C neu hinzugekommenen Stellen ist die Schreibung Plato *allgemein durchgeführt, z. T. ist sie auch in den handschriftlichen Vorlagen belegt:*

506, 28 Plato *C, G, D, W, Gb*	Platon *F (ebenso* 506, 36; 552, 17; 506, 28 *und* 506, 36 *ist* Plato *in h26,* 552, 17 *in h27 belegt)*
604, 11 Plato *C, G, D, W, Gb*	Platon *F (ebenso* 644, 18, 21; 649, 16; 713, 31; 714, 13)
506, 38 Plato's *C, G, D, W, Gb*	Platons *F (ebenso* 507, 26; *beidemale ist* Plato's *in h26 belegt)*

Die in Ch eingefügte Stelle 596, 32 *hat:* Plato *Ch, D, W;* Platon *F, G, Gb.*

Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den Schreibungen Kartesius — Cartesius:

4, 36 Cartesius *B, C, G, D, W, Gb*	Kartesius *H, F (ebenso* 5, 11; 38, 37; 268, 33; 545, 16)
214, 20 Cartesius *B, C, G, D, W, Gb*	Kartesius *H, F (ebenso* 275, 8; 356, 29; 742, 13)

Entsprechend waren die Änderungen 37, 31 Cartesischen *Hb* (Kartesischen *H, B, C, F, G, D, W, Gb) und* 742, 16, 29 Cartesianer *Hb* (Kartesianer *H, B, C, F, B, D, W, Gb) durchzuführen.*

Bei den in C hinzugekommenen Stellen war zu ändern:

144, 37 Cartesius *C, D, W*	Kartesius *F, G, Gb*
300, 29 Cartesius *D, W*	Kartesius *C, F, G, Gb (ebenso* 301, 2, 9 *[zweimal],* 15, 22; 302, 2, 14; 304, 4)
37, 17 Cartesius *Hb*	Kartesius *h1 [!], C, F, G, D, W, Gb*
300, 30 Cartesianer *D, W*	Kartesianer *C, F, G, Gb (ebenso* 301, 6, 17; 303, 16)
302, 29 Cartesianische *D, W*	Kartesianische *C, F, G, Gb*

Varianten

3, 7 hat: *H* hat; *B, C, F, G, D, W, Gb.*
4, 3 Berkeley *danach gestr.* Locke *H.*
4, 26 Stämpel *Hb* Stempel *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* 9 21; *vgl. auch* 83, 38).
4, 30 Schlafes, *C, F, G, D, W, Gb* Schlafs, *H, B.*
5, 11 Neueren *H, B,* Neueren, *C, F, G, D, W, Gb.*
5, 27 Kunde *H, B, D, W* Kunde, *C, F, G, Gb.*
6, 6 als *H, B, C, G, D, W, Gb* als *F.*
6, 10 gar *H, B, W* ſogar *C, F, G, D, Gb.*
7, 16 mittelbar, *H* mittelbar *B, C, F, G, D, W, Gb.*
7, 22 vollzieht (*aus* anwendet) *H* vollzieht, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
8, 19 Art, *H, B, C, G, D, W, Gb* Art; *F.*
10, 6 ſei; *H, B, C, G, D, W, Gb* ſei: *F.*
10, 8 iſt; *B, C, F, G, D, W, Gb* iſt: *H.*
10, 11 Gehirnes *C, F, G, D, W, Gb* Gehirns *H, B.*
12, 4 Daſeiende, *Hb* Daſeyende, *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* Seiende **5,** 19; **312,** 31; **551,** 7; daſeiend **314,** 6; Daſeiende **8,** 15; **315,** 11; **351,** 15; **518,** 38; *wogegen nur* **327,** 33 Seyende. *Vgl. auch zu* WI **322,** 31).
12, 12 Außenwelt; *H, B, C, G, D, W, Gb* Außenwelt, *F.*
12, 21 beiden *Hb* Beiden *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*adjektivische Verwendung; vgl.* **12,** 9, 13).
12, 30 Lichtenbergs *Hb* Lichtenberg's *F, G, Gb* (*vgl. zu* **35,** 17).
13, 29 beharrenden *H* beharrenden, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
14, 8 Sinnesfunktionen; *H, B, C, D, W, Gb* Sinnesfunktionen: *F, G.*
14, 20 ewig *H, B, C, G, L, D, W, Gb* ewig *F.*
14, 35 vorhanden, *H, B, C, D, W* vorhanden; *F, G, Gb.*
14, 36 Falle *C, F, G, D, W, Gb* Fall *H, B.*
15, 9 Holbach *Hb* Holbach *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*die richtige Schreibweise* Holbach *findet sich* E **191,** 1).
15, 19 ſucht; *C, F, G, D, W, Gb* ſucht: *H, B.*
15, 22 Kant *C, F, G, D, W, Gb* Kant *H, B.*
16, 7 daneben *H fehlt B, C, F, G, D, W, Gb.*
16, 20 Spiritualismus, *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Spiritualismus, *F.*
16, 24 andererſeits *F, G, W, Gb* andrerſeits *H, B, C, D.*
17, 15 an *H, B, C, G, L, D, W, Gb* an *F.*
17, 23 auch *C, F, G, D, W* aber auch *H, B.*
17, 38 nähern *H. B,* näheren *C, F, G, D, W, Gb.*
18, 1 Objekt *H* Objekt *B, C, F, G, D, W, Gb.*
18, 7 etwan Atome, *H, B, C, G, D, W, Gb* etwa Antome, *F* (*Druckf.*)
18, 17 Beide *H* (*substantivische Verwendung!*), *B, C, L, D* beide *F, G, W, Gb.*
18, 19 willenloſen *Hb* willenloſen *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* **31,** 26; *vgl.* willenlos: **233,** 5 [*H, B:* willenslos]; **248,** 17; **250,** 13; **331,** 14; **420,** 32; **481,** 35; *ferner Anm. zu* WI **238,** 6).
18, 21 bloß *H, B, C, G, D, W, Gb* blos *F.*
18, 25 ewig, *H* ewig *B, C, F, G, D, W, Gb.*
18, 26 ein Mal *H, B, C, D, Gb* einmal *F, G, W.*
18, 31 genommenen *H, B* angenommenen *C, F, G, D, W, Gb.*
19, 3 Eine. — *H* Eine *B, C, F, G, D, W, Gb.*
19, 5 Beide *H* beide *B, C, F, G, D, W, Gb.*
19, 12 als *H, B, C, G, L, D, W, Gb* der *F.*
19, 14 die Materie *B, C, F, G, D, W, Gb* die Materie *H.*
19, 16 Vorſtellung *C, F, G, D, W, Gb* Vorſtellung *H, B.*
20, 3 den Willen *B, C, F, G, D, W, Gb* den Willen *H.*
20, 22 mich: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* mich: *F.*
20, 22 ſeid *H, B, C, D, Gb* (*vgl. auch* **135,** 36 *u.* **136,** 10) ſeyd *F, G, W.*
20, 26 ſeid *H* ſeyd *B, C, F, G, D, W, Gb.*
20, 27 Daſeyns: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Daſeyns; *F.*
21, 35 Beide *B, C, F, G, D, W, Gb* beide *H.*
22, 3 Beide *C, F, G, D, W, Gb* beide *H, B* (*in* **22,** 4 *haben auch H, B wieder* Beide).
23, 33 Sinne *H* Sinne *B, C, F, G, D, W, Gb.*
24, 13 bedeutende *H* bedeutende *B, C, F, G, D, W, Gb.*
24, 21 Reid's *H, B* Reids *C, F, G, D, W, Gb.*
24, 23 Locke'ſche *C, F, G, D, W, Gb* Lockeſche *H, B.*
24, 36 Locke'ſchen *C, F, G, D, W, Gb* Lockeſchen *H, B.*
24, 38 Reid's *B* Reids *H, C, F, G, D, W, Gb.*
25, 14 abgieng, *H, B, C, D, W, Gb* abging, *F, G.*
26, 8 Bewußtſeyn: *H, B, C, G, D, W, Gb* Bewußtſeyn; *F.*
26, 28 uns *H* uns *B, C, F, G, D, W, Gb.*
27, 9 empfiengen; *F, G, W* empfingen: *H, B, C, D, Gb* (*ie nach Analogie von* W I; *vgl. auch zu* **200,** 3).
27, 22 Statt; *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Statt; *F.*
28, 9 letztern *H, B, C, D, W, Gb* letzteren *F, G.*
28, 33 Farben" *F, G, D, W* Farben", *H, B, C* (*hier Druckf., da durch die folgende Einschaltung überflüssig geworden*), *Gb.*
28, 34 (in zweiter Auflage 1854), *D, W* (in zweiter Auflage 1854) *C, G, Gb* (in zweiter Auflage 1854; [3. Aufl. 1870]) *F.*
29, 2 zweiten *C, G, D, W, Gb* zweiten (und dritten) *F.*
29, 9 ein *H, B, C, L, D, Gb* ein *F, G, W.*
29, 29 dort, *H* dort *B, C, F, G, D, W, Gb.*
30, 4 hat *H, B* hat, *C, F, G, D, W, Gb.*
30, 7 Anſchauung *H, B* Anſchauung, *C, F, G, D, W, Gb.*
30, 9 Glieder *H, B* Glieder, *C, F, G, D, W, Gb.*
30, 21 ſeyn: *H, B, C, L, D, W, Gb* ſeyn; *F, G.*
32, 21 Willens, *H, B, C, D, W* Willens *F, G, Gb.*

33, 20 aber iſt *H, B, C, G, L, D, W, Gb* iſt aber *F.*
33, 21 Gehörnerven *Hb* Gehörnervens *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* **34,** 24; *vgl.* des Nerven **42,** 7; **282,** 4; des Sehnerven **562,** 21).
33, 22 fortpflanzt; *H, B* fortpflanzt, *C, F, G, D, W, Gb.*
34, 19 Gehörnerven *Hb* Gehörnervens *C, F, G, D, W, Gb.*
34, 23 Strohm *H* Strom *B, C, F, G, D, W, Gb* (*Ebenso* **85,** 4; **129,** 17; **545,** 25; **564,** 8; **680,** 12; *daß Sch. auf die Schreibweise* Strohm *besonderen Wert legte, zeigt sein Brief an Frauenstädt vom 11. Sept. 1854; vgl. auch zu* **460,** 10; **667,** 13; *ferner* **363,** 12).
35, 1 Biographien *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Biographen *F.*
35, 9 dgl.; *H, B, C, G, D, W, Gb* dgl., *F.*
35, 17 Lichtenbergs *C, F, G, D, W, Gb* Lichtenberg's *H, B.*
35, 17 allemal *H, B* alle Mal *C, F, G, D, W, Gb* (allemal *ist die übliche Schreibweise, vgl. Anhang zu* W I).
35, 23 wirklich längſt *H, B, C, G, L, D, W, Gb* längſt wirklich *F.*
35, 24 umgekehrtem *H, B, C, L, D, W* umgekehrtem *F, G, Gb.*
38, 9 Alles *H, B, C, L, D, Gb* alles *F, G, W.*
38, 10 nähern *H, B* näheren *C, F, G, D, W, Gb.*
38, 23 mehr *H, B* mehr, *C, F, G, D, W, Gb.*
39, 20 Erfahrung, *H, B, C, G, D, W, Gb* Erfahrung *F.*
39, 25 Cuviers *Hb* Cüviers *H* Cüviers *B, C, F, G, D, W, Gb.* (*Die Schreibweise* Cuvier *findet sich an 16 Stellen:* C **50,** 25; W II **287,** 19; **392,** 22; **449,** 30; **454,** 26, 31; **455,** 14; **601,** 31; N **41,** 34; **49,** 11, 21; **59,** 6, 13; **60,** 30; **61,** 15; P II **400,** 29; Cüvier *nur fünfmal:* F **51,** 16; W II **39,** 25; **141,** 17; P II **195,** 32; **245,** 25).
39, 34 beruhe, *H, B, C, G, L, D, W, Gb* beruht, *F.*
40, 15 dargelegt, *C, D, W* dargelegt *F, G, Gb.*
41, 36 eigentlichen, *H* eigentlichen *B, C, F, G, D, W, Gb.*
41, 37 des *H, B, C, L, D, W, Gb* der *F, G.*
42, 3 innern *Hb* inneren *H* inneren *B* innern *C, F, G, D, W, Gb.*
42, 10 Leibesaktion. *C, F, G, D, W, Gb* Leibesaktion: *h2.*
42, 28 VI, *H, B, C, G, L, D, W, Gb* IV, *F.*
43, 3 Wiſſenſchaft *B, C, F, G, D, W, Gb* Wiſſenſchaften *H.*
43, 13 (S. 75 der zweiten Auflage) *C, G, D, W, Gb* (S. 82, 83) *H, B* (S. 75 der zweiten Auflage, S. 82 der dritten Auflage) *F.*
43, 27 in der zweiten Auflage meiner Abhandlung *h2, C, L, D, Gb* in meiner Abhandlung *F, G, W.*
43, 36 objektiven *H* objektiven *B, C, F, G, D, W, Gb.*
44, 5 Wirkung *H* Wirkung *B, C, F, G, D, W, Gb.*
44, 7 Form *H* Form, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
44, 15 ich *H, B, C, G, L, D, W, Gb* ich *F.*
44, 16 mich *H, B, C, G, L, D, W, Gb* mich *F.*
44, 35 faktiſche *H* faktiſche *B, C, F, G, D, W, Gb.*
45, 4 Kants *H* Kants *B, C, F, G, D, W, Gb.*
45, 31 auch, *F, G, D, W, Gb* auch *H, B, C.*
46, 15 auch wie dieſe *H, B, C, D, W* auch, wie dieſe, *F, G, Gb.*
46, 17 unverkehrbar, *H, B, G, L, W* unverkennbar, *C, F, D, Gb.*
46, 18 „Wirkung", *H, F, G, D, W, Gb* „Wirkung" *B, C.*
46, 30 Nothwendigkeit, Möglichkeit, *H, B, L, W* Nothwendigkeit, *C, F, G, D, Gb.*
46, 34 Intelletts *H, B* Intellektes *C, F, G, D, W, Gb.*
47, 19 Realität, *H, B, C, D, W* Realität *F, G, Gb.*
48, 9 wahren Gehalt; *H* wahren Gehalt, *B, L, W* Gehalt. *C, F, G, D, Gb.*
48, 12 Kant *H* Kant *B, C, F, G, D, W, Gb.*
48, 20 in *H, B, C, G, L, D, W, Gb* in *F.*
48, 32 ausführlicheres *H, B, W* ausführliches *C, F, G, D, Gb.*
48, 33 Proklos, *Hb* (*in Analogie zu* **90,** 27; **94,** 9; **136,** 6 *u. s. w.*) Proklus *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
49, 36 Form *H* Form *B, C, F, G, D, W, Gb.*
50, 14 dieſes *H, B, L, W* des *C, F, G, D, Gb.*
50, 25 erſten *H* erſten *B, C, F, G, D, W, Gb.*
50, 29 läuft aber all *H, B, C, G, L, D, W, Gb* läuft all *F.*
50, 32 ein Mal *H* einmal *B, C, F, G, D, W, Gb.*
51, 7 unſers *H, B, C, G, D, W, Gb* unſeres *F* (*ebenso* **52,** 16).
51, 31 „Ueber den Satz vom Grunde", § 20, S. 44, *C, G, D, W, Gb* Ueber den Satz vom Grunde, §. 20, S. 44 (3. Aufl. S. 45), *F fehlt H, B.*
52, 15 Sehn *H, B, F* Sehen *C, G, D, W, Gb.*
52, 16 Bandes *L, W* Bandes (erſte Auflage, S. 29) *H, B, C, F, G, D, Gb* (*Den hier verſehentlich noch aus B herübergenommenen Hinweis auf die Seitenzahl der 1. Auflage hat Sch. sonst in C stets gestrichen; vgl. z. B.* **54,** 7; **71,** 36; **76,** 35; **139,** 27; **339,** 7; **365,** 38).
52, 21 Dieſe *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Die *F.*
52, 35 S. 77, *C, G, D, W, Gb* S. 77 (3. Aufl. S. 82), *F, fehlt H, B.*
53, 8 abſtrahirt *H,* abgeſehen *B, C, F, G, D, W, Gb.*
53, 9 gegebene *H, B, C, G, L, D, W, Gb* gegebene *F.*
53, 17 causa, *F, G, W, Gb* causa. *H, B, C, D.*
53, 22 lib. I, *C, D, W* lib. I. *F, G, Gb fehlt H, B.*
53, 31 Anhängende, *H* Anhängende *B, C, F, G, D, W, Gb.*
54, 9 Verſchmelzung, *H* Verſchmelzung *B, C, G, D, W, Gb.*
54, 13 Verein: *H, B, C, L, D, W, Gb* Verein, *F, G.*
54, 14 Bewegliche *H, B, C, L, D, W, Gb* Bewegliche *F, G.*
54, 18 er, *H* er *B, C, F, G, D, W, Gb.*
54, 18 Buch *H, B, C, D* Buche *F, G, W, Gb.*

54, 23 Gehirns *H, B* Gehirnes *C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* 55, 6).
Tafel zu S. 55 Rückseite, linke Spalte u. Nr. 18 in Raum und Zeit *Hb* im Raum und Zeit *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. mittl. Spalte:* in Zeit und Raum).
56, 35 et 2, *H, B, C, G, D, W, Gb* et 2 *F.*
57, 3 jenen *H* jene *B, C, F, G, D, W, Gb.*
57, 7 Kant, *H, B* Kant *C, F, G, D, W, Gb.*
57, 11 Wolffs *C, D* Wolff's *H, B, F, G, W, Gb.*
57, 30 Kant, *H, B, C, D, W* Kant *F, G, Gb.*
58, 22 Jahr *H, B, C, D* Jahre *F, G, W, Gb.*
58, 32 §. 86. *C, G, D, W, Gb* §. 86 (2. Aufl. §. 88). *F fehlt H, B.*
58, 34 Auttorität *Hb* Autorität *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* 181, 7; 388, 15; *Sch. hat die Schreibweise* Autorität *nach dem Erscheinen der 2. Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" 1844 aufgegeben. In den Parerga findet sich die Schreibweise* Auktorität *bereits durchgeführt, nachdem sie gelegentlich schon früher angewendet worden war; vgl.* 122, 32).
58, 36 Die *H, B, C, L, D, Gb* Die *F, G, W.*
59, 15 größeres *H, B, C, L, D, W, Gb* größeres *F, G.*
59, 32 actu; *H* actu, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
59, 36 Die *H, B, C, D, Gb* Die *F, W.*
60, 5 lebendig: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* lebendig: *F.*
62, 12 obern *H, B* oberen *C, F, G, D, W, Gb.*
62, 18 Beſonnenheit *H* Beſonnenheit *B, C, F, G, D, W, Gb.*
63, 19 Inhalts *H, F* Inhaltes *B, C, G, D, W, Gb.*
63, 22 Thiere *B, C, F, G, D, W, Gb* Thiere *H.*
65, 22 Abweſenheit, *Hb* Abweſenheit *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 65, 20 Vernunft,).
66, 31 dieſer, *H* dieſer *B, C, F, G, D, W, Gb.*
67, 16 omnia tibi *Seneca, Hb* tibi omnia *B, C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* 165, 14).
68, 5 Begriffe, *H, B, C, D, W* Begriffe *F, G, Gb.*
68, 6 der *H, B, C, L, D, W, Gb* der *F, G.*
68, 6 Vernunft, *H, B, C, D, W* Vernunft *F, G, Gb.*
68, 16 hin *F, G, D, W, Gb* hin- *H* (*bei einer Textkorrektur versehentlich stehen geblieben*), *B, C, L* (*vgl. auch* 79, 3).
69, 1 beſteht; *H, B, C, G, D, W, Gb* beſteht, *F.*
70, 6 deutlich *H, B, C, L, D, W, Gb* deutlich *F.*
71, 9 Orangutane *B, C, F, G, D, W, Gb,* Orangutange *H* (*sonst immer* Orangutan).
71, 33 armſälige, *H, B, C, G, D, W, Gb* armſälige *F.*
72, 13 Begriffe *H* Begriffe *B, C, F, G, D, W, Gb.*
72, 15 Jeder *H, B, L* jeder *C, F, G, D, W, Gb.*
72, 35 Flachkopfes *C, F, G, D, W, Gb* Flachkopfs *H, B.*
73, 9 funfzig *Hb* fünfzig *C, F, G, D, W, Gb* 40 *H, B* (*vgl.* 57, 29; 207, 7, *ferner zu* 146, 15).
75, 3 de Fe, *C, F, G, D, W, Gb* da Fe, *H, B.*
77, 8 Begriffe *H* Begriff *B, C, F, G, D, W, Gb.*
77, 10 ihrer *H, B, C, L, D, W, Gb* der *F, G.*
77, 11 erſtern *H, C, G, L, D, W, Gb* erſteren *B* erſten *F.*
77, 22 ausgieng *H, B, C, D, W, Gb* ausging *F, G.*
78, 14 Don Quijote *Hb* D. Quix: *H, B,* D. Quix. *C, F, G, D, W, Gb* (*In H sind Titel von Büchern häufig abgekürzt, im Druck aber immer vollständig wiedergegeben, wenn es sich nicht um Werke antiker Schriftsteller handelt. Die Schreibweise mit* j *wird von Sch. sonst durchgängig gebraucht, vgl.* W I 284, 35; W II 106, 17; P I 337, 31; P II 469, 17; 670, 28; *nur im Adjektiv:* bonquichottiſch P I 162, 28; P II 352, 24).
79, 23 virtualiter *Hb* virtualiter *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 89, 26; 154, 16; 464, 33).
81, 35 mittelſt Zeit *B, C, F, G, D, W, Gb* mittelſt der Zeit *H.*
82, 25 Vauvenargues *Hb* Vauvenargue *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* G 3, 34; P I 11, 12; 130, 20).
82, 30 Einzelheiten *Hb* Einzelnheiten *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 152, 13 Einzelheiten; 154, 26, *wo H* Einzelheit *aus ursprünglichem* Einzelnheit *korrigiert*).
82, 32 dieſe *H, B, C, L, D, W, Gb* die *F, G.*
83, 2 Pedanterei *H, B, C, G, D, W, Gb* Pedanterie *F.*
83, 21 auffaßt; *H, B, C, G, D, W, Gb* auffaßt, *F.*
83, 38 Stämpel *H, B, C, G, D, W, Gb* Stempel *F* (*ebenso* 84, 28; 183, 21; 435, 10; 474, 26; 617, 36; 637, 20; 687, 37; *vgl. auch zu* 391, 33).
85, 1 Einſtröhmen *Hb* Einſtrömen *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl z.B.* G 78, 2; 80, 9).
86, 25 Dem *Hb* (*entsprechend dem allgemeinen Gebrauch*) *dem H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
87, 2 auch können *H, B, C, G, D, W, Gb* können auch *F.*
87, 21 mannigfaltige *H, B, C, D, W, Gb* mannichfaltige *F, G.*
87, 26 eigene, *H, B, C, D* eigene *F, G, W, Gb.*
87, 36 ſtröhmt *Hb* ſtrömt *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 85, 1).
89, 30 Anregung *H, B, C, L, D, W, Gb* Anregungen *F, G.*
90, 23 arbeiten, *H, B, C, G, L, D, W, Gb* arbeiten; *F.*
90, 27 Methode daran *H, B, L, W* Methode *C* (*Druckf.*), *F, G, D, Gb.*
91, 25 Hirngeſpinſten. *Hb* Hirngeſpinnſten. *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 359, 12, *wo h14 und C* Hirngeſpinſt *haben; ebenso steht* Hirngeſpinſt G 11, 14; E 195, 32; P II 111, 19; Hirngeſpinnſt *nur an zwei Stellen:* F 2, 20; P I 513, 15).
91, 38 Konſtruktionen *H, B, C, G, D, W, Gb* Konſtructionen *F.*
92, 16 Jahren, *H, F, G* Jahren *B, C, L, D, W, Gb.*
92, 38 irgend eine *H, B, C, D, W* irgendeine *F, G, Gb.*
93, 3 zu Erkennende *B, C, F, G, D, W, Gb* Erkennbare *H.*
93, 36 falſch: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* falſch; *F.*

95, 7 ſolchem *H* ſolchen *B, C, F, G, D, W, Gb.*
95, 25 Beweiſens *H* Beweiſes *B, C, F, G, D, W, Gb.*
96, 19 Das, *Hb* (*entsprechend dem allgemeinen Gebrauch*) das, *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
96, 35 weiteren *H, B, C, D, W, Gb* weitern *F, G.*
97, 1 dort, *H, F, G* dort *B, C, L, D, W, Gb.*
97, 8 Sinne *H* Sinn *B, C, F, G, D, W, Gb.*
97, 37 Farbenlehre: *H, B, C, L, D, W, Gb* Farbenlehre; *F, G.*
99, 14 ch. 1, *C, G, D, W, Gb* ch. 1. *H, B, F.*
102, 21 daher *C, G, L, D, W, Gb* aber *F.*
103, 5 welche, *H, B, C, L, D, W, Gb* welche *F, G.*
103, 12 obige *Hb* Obige *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
104, 5 gebracht; *H, B* gebracht, *C, F, G, D, W, Gb.*
105, 8 edeles *h4* edles *C, F, G, D, W, Gb.*
105, 23 alſo *H* (*korr. aus* oder), *B, L, W* oder *C* (*Druckf.*), *F, G, D, Gb.*
105, 33 Oeſterreicher *F, G, Gb* Oeſtereicher *h4* Oeſtreicher *C, D, W.*
106, 11 heraus haben *h4* heraushaben *C, F, G, D, W, Gb.*
106, 20 beſchützen, *H, B, L* unterſtützen, *C* (*Druckf.*), *F, G, D, W, Gb.*
106, 22 närriſche *H, B, L fehlt C* (*Druckf.*), *F, G, D, W, Gb.*
106, 22 Handlungen, *F, G, Gb* Handlungen *H, B, C, D, W.*
107, 10 ausgieng. *H, B, C, D, W, Gb* ausging. *F, G.*
107, 12 Kangurus, *H, B, C, D, W* Kängurus, *F, G, Gb.*
107, 19 erſtern *H, B, C, G, L, D, W, Gb* erſten *F.*
108, 7 ſo oft *H, B, L, W* oft *C* (*Druckf.*), *F, G, D, Gb.*
109, 35 den *B, C, F, G, D, W, Gb* dem *H* (*vgl.* 111, 16 dieſen).
110, 20 Gnädigſter *B, C, F, G, D, W, Gb* Gnäd'ger *H.*
110, 30 Ei, da *B, C, F, G, D, W, Gb* Nun, ſo *H.*
113, 12 Nutzen: *H, B, C, D, G, L, D, W, Gb* Nutzen; *F.*
114, 16 aber iſt *H, B, C, L, D, W, Gb* iſt aber *F, G.*
114, 25 hingegen *H, B, C, G, L, D, W, Gb fehlt F*
115, 32 Unterſchied; *B, C, D, W* Unterſchied: *H* Unterſchied, *F, G, Gb.*
116, 22 disjunktiven *H, C, G, D, W, Gb* Disjunktiven *B* disjunctiven *F.*
118, 14 Dem, *Hb* (*entsprechend dem allgemeinen Gebrauch*) dem, *H, B, C, F, G, G, D, W, Gb.*
118, 35 oder *H, B, C, L, D, W, Gb* oder *F.*
119, 10 an einander *Hb* aneinander *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*sonst regelmäßig getrennt; vgl. z. B.* 116, 23; 120, 33; 122, 17; 123, 24, 29 zu einander).
119, 15 durcheinandergeſchüttelt, *H, B* durcheinander geſchüttelt, *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 119, 38 aneinandergehalten, 120, 16 Aneinanderfügung *usw.*).
120, 10 dieſelbe *H, B, C, L, D, W, Gb* die ſelbe *F, G.*
120, 22 bloß „erkannt" *H, B, C, G, L, D, W, Gb* „bloß erkannt" *F.*
120, 28 Schließen *H* Schließen *B, C, F, G, D, W, Gb.*
120, 29 im *H, F, G, D, W, Gb* in *B, C.*
120, 33 dasjenige, *H* Dasjenige, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
120, 37 Begriffsſphären *H, B, C, G, D, W, Gb* Begriffſphären *F.*
121, 17 ſie, *H* ſie *B, C, F, G, D, W, Gb.*
122, 5 aneinandergehalten *H, B* aneinander gehalten *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 119, 38).
122, 12 Das *H* das *B, C, F, G, D, W, Gb.*
122, 17 Urtheile, *H, F* Urtheile *B, C, G, D, W, Gb.*
123, 7 nur *H, B, L, W* nun *C* (*Druckf.*), *F, G, D, Gb.*
123, 14 Waagſchaale *H, B* Waagſchale *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 209, 6).
123, 17 iſt; *H, B, C, G, D, W, Gb* iſt, *F.*
123, 37 beiden *Hb* (*adjektivisch!*) Beiden *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 123, 34).
124, 28 Modi *Hb* Modi *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (Modi *entsprechend der sonst durchgeführten Schreibweise*).
125, 20 Kant *H* Kant *B, C, F, G, D, W, Gb.*
125, 20 Die *H* die *B, C, F, G, D, W, Gb,*
125, 34 Alkalimetalle *B, C, F, G, D, W, Gb* Baſen der Alkalien *H* (*ebenso* 125 35, 38; 126, 1 *und* 126, *Kreise*).
125, 38 Alkalimetalle": *H, B, C, L, D, W, Gb* Alkalimetalle"; *F, G.*
126, 4 „Metalle" *H, B, C, D, W, Gb* Metalle" *F.*
126, 13 Trennbarkeit *B, C, F, G, D, W, Gb* Trennbarkeit *H.*
127, 12 partikulär — *aber* 128, 36 partikular
127, 26 beſtehn: *H, B* beſtehen: *C, L, D, W, Gb* beſtehen; *F, G.*
127, 35 Urtheils *H, B, C, D, W, Gb* Urtheiles *F, G*
128, 3 Jenes *Hb* jenes *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
128, 4 Letzteres *Hb* letzteres *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
128, 13 an *H, B, C, L, D, W, Gb* an *F, G.*
128, 25 Steine; *H, B, L, D, W* Steine: *C* (*Druckf.*), *F, G, Gb.*
131, 4 unſers *H, B, C, D, W, Gb* unſeres *F, G.*
132, 36 Plato *H* Plato *B, C, G, D, W, Gb* Platon *F.*
133, 25 Methode, *H* Methode, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
134, 31 einprägen; *H, B, C, D, W, Gb* einprägen, *F, G.*
135, 22 ſtämpeln *H, B, C, D, W, Gb* ſtempeln *F.*
135, 23 Verkehrs *H* Verkehres *B, C, F, G, D, W, Gb.*
136, 30 Studiums der Alten *D* Studiums der Alten *F, G, W, Gb.*
136, 31 Weitſchweifigkeit *F, G, D, Gb* Weitſchweifigkeit *W.*
136, 37 Unverſchämtheit *G, D, W, Gb* Unverſchämtheit, *F.*
137, 11 Unterfienge *W* Unterfinge *H, B, C, F, G, D, Gb.*

138, 16 Petrarka's *Hb* Petrarca's *C, F, G, D, W, Gb* (*sonst immer* Petrarka; *vgl. z. B.* W II 493, 31; 632, 17; 638, 16; 639, 17; *nur eine Stelle* — W I 468, 37 — *hat ebenfalls* Petrarca).
139, 31 seyn *H, B, C, G, D, W, Gb* sein *F.*
140, 8 Reizen: *H, F, G, D, W, Gb* Reizen; *B, C.*
140, 33 allgemeinsten *H, B, C, L, D, W, Gb* allgemeinen *F, G.*
141, 17 Cuvier *Hb* Cüvier *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 39, 25).
141, 24 minutiosen *H, B, C, G, D, W, Gb* minutiösen *F.*
142, 7 ersehn *Ch, D, W* ersehen *F, G, Gb.*
142, 7 Stobaei Florilegium, Vol. I, p. 20, *Ch, D, W* Stobäos (Floril. Vol. I, pag. 20), *F, G, Gb.*
143, 37 p. *Hb* p. p. *H, B* S. *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 144, 12).
143, 38 p. *H, B* S. *C, F, G, D, W, Gb.*
144, 6 gieng *H, B, C, D, W. Gb* ging *F, G.*
144, 19 Edinburgh *F* (*entsprechend der sonst gelegentlich angewendeten richtigen Schreibweise; vgl.* 257, 29) Edinburgh' *H, B, C, G, D, W, Gb.*
144, 34 Auktoritäten *Hb* Autoritäten *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 58, 34).
145, 19 bloßer *F, G, L, D, W. Gb* bloße *H, B, C.*
145, 34 zu *H, B, C, L, D, W, Gb* zu *F, G.*
146, 15 funfzig. *F* fünfzig. *C, G, D, W, Gb.* (*vgl.* 146, 11 *und* 207, 7; *ferner* W I 146, 37).
147, 35 herumgieng, *H, B, C, G, D, W, Gb* herumging, *F.*
148, 14 ist *H, B, C, G, D, W, Gb fehlt F.*
148, 17 Diese *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Die *F.*
148, 29 Umwandelung *H, B, C, D, Gb* Umwandlung *F, G, W.*
149, 8 Intellekt, *H, F, G, W* Intellekt *B, C, L, D, Gb.*
150, 5 die Zeit *H, B, C, G, L, D, W, Gb* die Zeit *F.*
150, 20 muß *C, G, L, D, W* muß *F.*
150, 20 Weile, *C, D, W* Weile *F, G, Gb.*
151, 30 Intellekts, *H, B, C, G, D, W, Gb* Intellects, *F.*
152, 9 andere *H, F, G* Andere *B, C, L, D, W, Gb* (*vgl.* 152, 8).
152, 13 Augenblicks *H, B* Augenblickes *C, F, G, D, W, Gb.*
153, 9 Kants *H* Kants *B, C, F, G, D, W, Gb.*
153, 27 der *H, B, C, G, D, W, Gb* der *F.*
154, 20 (*zweimal*) Dem *Hb* dem *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*entsprechend der sonstigen Übung*).
154, 24 dem, *H, B, C, G, D, W, Gb* dem *F.*
156, 10 Dem, *H* dem, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
156, 17 Efflorescenz *W* Efflorescenz *H, B, C, F, G, D, Gb* (*ebenso* 311, 18; 312, 22; *vgl.* 268, 27; 276, 10; 311, 18; 312, 22, *wo B* Efflorescenz, *C* Efflorescenz).
156, 25 ausgieng, *H, B, C, D, W, Gb* ausging, *F, G.*
156, 27 dargelegten, *H, B, C, D, W* dargelegten *F, G, Gb.*
157, 1 Dem *H, B, C, D, W* dem *F, G, Gb.*
157, 20 Schnelligkeit *H* Schnelligkeit *B, C, F, G, D, W, Gb.*
158, 2 Neuton's *Hb* Neutons *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
158, 2 Biot's *H, B, W* Biots *C, F, G, D, Gb.*
158, 9 Deutlichkeit *H* Deutlichkeit *B, C, F, G, D, W, Gb.*
158, 10 Das *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Das *F.*
158, 13 Diesem *H* diesem *B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 158, 12).
158, 23 Abdruck *H, B, C, L, D, W, Gb* Ausdruck *F, G.*
158, 28 Volks, *C, D, W, Gb* Volkes, *F, G* Volkes ist, *H, B, L.*
159, 20 meinen *H, B* meynen *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 190, 16; 198, 4, 11; 199, 30; 332, 26; 398, 25; 507, 1, 22; *ferner* 170, 36 meinten; 255, 37 *und* 439, 18 vermeinen; 692, 22 meint — *in H, B, C, F, G, D, W, Gb*).
159, 33 Philosophieprofessor *H, B in B durchZeilenwechsel getrennt*) Philosophie-Professor *C, F, G, D, W, Gb.*
162, 10 Andern *B, C, F, G, D, W, Gb* andern *H.*
163, 5 Ausgehn *H, B, C, D, W, Gb* Ausgehen *F, G.*
166, 2 hervorgieng; *H, B, C, G, D, W, Gb* hervorging; *F.*
166, 3 Dies, *H, B, L* Dies *C* (*Druckf.*), *F, G, D, W, Gb.*
166, 30 angegebenen, *C, D, W* angegebenen *F, G, Gb.*
166, 33 I, 4: *C, F, G, D, W, Gb* I, 3: *H, B, L.*
167, 17 ep. 108: *Hb* ep. 108. *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 167, 6, 9, 13, 15).
167, 18 trahendam. *Seneca, Hb* trahendum *B, C, F, G, D, W, Gb.*
167, 30 giengen *H, B, C, G, D, W, Gb* gingen *F.*
167, 37 größtmöglichen *Hb* größtmöglichsten *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. G, zu* 3, 23).
168, 13 Ecl., *C, D, W* Ecl. *H, B, F, G, Gb.*
168, 21 Διογενες, *H, B, C, G, L, D, W* Διογενης, *F.*
169, 25 hinausgieng. *H B, C, D, W, Gb* hinausging. *F, G.*
169, 28 Scherzen: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Scherzen, *F.*
170, 2 große *H, B, L* viele *C, F, G, D, W, Gb.*
170, 18 et *C, G, L, D, W, Gb fehlt F.*
170, 35 giengen *H, B, C, D, W, Gb* gingen *F, G.*
175, 8 1. *F, G* 1, *C, D, W, Gb* (*vgl.* 172, 32).
177, 38 schlechte Buch *aus* elende Machwerk *H.*
178, 12 Diesem *H* diesem *B, C, F, G, D, W, Gb.*
178, 38 Neuern *H, B* Neueren *C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* 179, 6).
179, 3 beim *H, B, C, L, D, W, Gb* bei *F, G.*
179, 3 nämlich daß *H, B, L* daß nämlich *C, F, G, D, W, Gb.*
181, 35 Schwerdt *H, B, C, G, L, D, Gb* Schwert *F, W* (*ebenso* 182, 6; *vgl.* 580, 18, *wo H, B, C* Schwert; *aber G* 119, 11: Schwerdt).
182, 22 unerwartet, *H, B* unerwartet *C, F, G, D, W, Gb.*
183, 7 Anspruch, *H, B, C, D, W* Anspruch *F, G, Gb.*

183, 29 Akkomodationen *F, G, W* Ackomodationen *H, B, C, D, Gb.*
184, 6 Säligkeit. *C, G, D, W, Gb* Seeligkeit. *H, B, F* (*ebenso* 609, 13; 632, 1; 636, 5; 694, 33; 726, 26; 727, 1. *Die Schreibweise „trübsälig, glückſälig" hatte Sch. schon in der Anweisung an den Setzer von 1843 angegeben; trotzdem findet sich in H und B noch verschiedentlich die Form* seelig — *vgl. noch* 698, 3 *u.* 737, 4 — *und stets die Form* Seeligkeit. *Die endgültige Festlegung bedeutet die Stelle im Manuskriptbuch Senilia,* S. 123 [1858]: „Dr. Sederholm, Pfarrer aus Moskau, welcher Schwedisch kann, sagt, daß ‚seelig' nicht von Seele kommt; sondern vom schwedischen Wort Sal, welches bedeutet Fülle, Herrlichkeit, Glückſäligkeit (doch nicht im theologischen Sinn), und welches im Deutschen bloß in seinen Derivativis Trübsal, Schicksal u.s.w. übrig ist: — also ist statt seelig sälig zu schreiben. —").
184, 18 φιλοσοφον πληθος αδυνατον ειναι *Hb* φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*Die Akzente, die Sch. in H bei der Stelle* 194, 12—16 *selbst getilgt hat, — mit einer besonderen Bemerkung für den Setzer:* [ohne Accente] *— sind hier nur versehentlich stehen geblieben*).
184, 19 est), *L* est) *C, F, G, D, W, Gb.*
184, 31 erstern *H, B* ersteren *C, F, G, D, W, Gb.*
185, 4 in *H, B, C, G, L, D, W, Gb* in *F.*
185, 38 implicite, *D* impliciter, *C, G, L, Gb* implicited, *F* simpliciter, *W* (*vgl.* implicite 118, 18; 288, 28; 464, 33; 614, 20).
186, 30 Akademikus *H, B* Akademikers *C, F, G, D, W, Gb.*
187, 1 anfieng, *G, W* anfing, *H, B, C, F, D, Gb.*
187, 31 er *H, B, L, D, W* er *C, F, G, Gb.*
189, 6 als *H, B, W* als *C, F, G, D, Gb.*
189, 19 affectus) *C, F, G, D, W, Gb* affectus), *L.*
190, 5 soeben *Hb* so eben *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 249, 18, 19; 363, 12; 393, 3; 503, 26; 540, 28; 542, 16; 570, 10; 589, 37; 602, 24; 672, 5; 692, 28 soeben).
190, 10 Etwas *Hb* (*vgl.* 189, 33 *und* 190, 22) etwas *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
190, 16 meinen, *H, B* meynen, *C, F, G, D, W, Gb.*
191, 11 gelangte *F, G,* gelänge *H, B, C, L, D, W, Gb.*
191, 33 relativ wahr *H, B, L, W* relativ *C, F, G, D, Gb.*
193, 33 Vom *H, B, L* Von *C, F, G, D, W, Gb.*
195, 16 eben uns *H, B, C, L, D, W, Gb* uns eben *F, G.*
195, 16 äußere *C, F, G, D, Gb* äußerste *H, B, L, W.*
195, 19 rektificiren, *F, G, W, Gb* rektifiziren, *H, B, C, D.*
195, 21 gelangt; *H* gelangt, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
195, 36 Wirksamkeit *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Wirkung *F.*
196, 12 Kant *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Kant *F.*
196, 24 unbesehen *Hb* unbesehens *B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 408, 36).
196, 37 anfangslose *F* Anfangslose *H, B, C,* (*Schreibfehler, vgl.* 3, 13 *und* 196, 38), *G, L, D, W, Gb.*
197, 6 frühern *H, B* früheren *C, F, G, D, W, Gb.*
197, 20 nun *H, B, L, W fehlt C* (*Druckf.*), *F, G, D, Gb.*
197, 38 Natur; *H, B, C, D, W* Natur, *F, G, Gb.*
198, 4, 11 vermeinen, *Hb* vermeynen, *h5, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 159, 20).
198, 13 darin sich *h5, C, L, D, W, Gb* sich darin *F, G.*
198, 23 ist: *H, B, C, G, D, W, Gb* ist; *F.*
198, 32 mineralische *H, B, C, G, D, W, Gb* mineralische, *F.*
199, 1 Reihe *Goethe, Hb* Reihen *B, C, F, G, D, W, Gb.*
199, 8 die *H, B, D, W* die *C* (*Druckf.*), *F, G, Gb.*
199, 9 betrifft; *H, B, C, G, D, W, Gb* betrifft: *F.*
199, 30 vermeint *H, B, C, G, D, W, Gb* vermeynt *F.*
200, 3 empfienge. *G, W* empfinge. *H, B, C, F, D, Gb* (*vgl. zu* 27, 9).
200, 5 reine *H* reine *B, C, F, G, D, W, Gb.*
200, 7 bloß *H, B, L, W* bloßen (*Druckf.?*), *F, G, D, Gb* (*vgl.* 200, 18, *wo H, B, C* bloß Formelle; 219, 21, *wo H, B, C* bloß formale *und* 260, 28, *wo B, C* bloß formalen).
201, 25 nun ist *H, B, C, L, D, Gb* ist nun *F, G, W.*
204, 11 Zweck Kant *H, B, L, D, W* Zweck Kant *C, F, G, Gb.*
204, 14 in deutliche Begriffe. *C, F, G, D, W, Gb* in deutlichen Begriffen. *H, B* (*vgl.* W I, 9, 33; 65, 19; *dagegen* W I, 537, 8; W II, 90, 23: in ihnen niederlegen).
204, 20 aber ich *H, B, L* ich aber *C* (*Druckf.*), *F, G, D, W, Gb.*
204, 20 sie, *H* sie *B, C, F, G, D, W, Gb.*
204, 29 das *H, B fehlt C, F, G, D, W, Gb.*
206, 19 Alles uns *h6* uns Alles *C, F, G, D, W, Gb.*
209, 6 Waagschaale *H, B, C, F, G, D, Gb* Waagschale *W* (*vgl. zu* 123, 14; Schaale *wird auch sonst stets mit* aa *geschrieben, vgl.* 195, 16; 197, 35; 198, 2; 292, 29, 32; 309, 33).
213, 8 (zweite Auflage, 1854). *C, G, D, W, Gb* (2. Aufl., 1854; 3. Aufl. 1867). *F.*
214, 5 allgemeinern *H, B, C, L, D, W, Gb* allgemeinen *F, G.*
214, 8 voranschicken. *H, B, C, L, D, W, Gb* vorausschicken. *F, G.*
215, 27 so ist *H, B, C, L, D* so ist *F, W* so ist *G, Gb.*
216, 4 Ingredienz *W* Ingrediens *H, B, C, F, G, D, Gb* (*vgl.* 183, 20, *wo B* Ingrediens, *C* Ingredienz).
216, 8 bloß *H, B, C, D, W, Gb* blos *F, G.*
216, 36 Dem, *Hb* dem, *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
217, 34 unergründlich, *H, B, C, G, D, W, Gb* unergründlich *F.*

217, 35 bleibt *H, B, C, D, W, Gb* bleibt, *F, G.*
219, 6 es *H, B, C, L, D, Gb* es *F, G, W.*
220, 1 ſoeben *Hb* ſo eben *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 190, 5).
221, 12 ſich; *H, B, C, G, L, W, Gb* ſich; *F.*
221, 14 Das *Hb* das *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
222, 16 unmittelbarſten *C, F, G, D, W, Gb* unmittelbaren *H* (*aus* unmittelbareren), *B, L* (*W entscheidet ſich für die Lesart* unmittelbarſten, *weil Sch.'s Lehre von mehreren Stufen bei der Erkenntnis des Weltwesens ſich erſt allmählich — in der Zeit zwiſchen der 1. und 2. Auflage des Hauptwerkes — ausbildete; vgl. auch* 221, 3 *und* 221, 38 am unmittelbarſten, 221, 1 bei Weitem unmittelbarer, *als jede andere und besonders die erſt in C hinzugekommene Stelle* 220, 8—15).
222, 28 ja *H, B, L* ja *C, F, G, D, W, Gb.*
223, 6 hervorgieng, *H, B, C, D, W, Gb* hervorging, *F, G.*
223, 10 Hypoſtaſe *H, B* Hypoſtaſe, *C, F, G, D, W, Gb.*
224, 23 wir, *H, B, C, D, W, Gb* wir *F, G.*
224, 27 empfunden, *H, B, C, D, Gb* empfunden *F, G, W.*
225, 29 Beſchließen, *H, B, C, D, W, Gb* Beſchließen *F, G.*
225, 31 kurz, Alles *H, B, C, L, D, W, Gb* kurz alles, *F, G.*
230, 15 unbezwinglich *H, B, C, G, L, D, W, Gb* unbezwinglichen *F.*
230, 22 daß, *H, B, C, G, D, W, Gb* daß *F.*
230, 22 Steigerung, *H, B, C, G, D, W, Gb* Steigerung *F.*
230, 28 unſers *H, B, C, D, W, Gb* unſeres *F, G.*
232, 23 ausmalen; *H, B, L* ausmalen: *C, F, G, D, W, Gb.*
232, 28 durchſtürmt *H, B, C, L, D, W, Gb* durchſtrömt *F, G.*
233, 8 das *H, B, C, L, D, W, Gb* der *F, G.*
233, 30 gebühren *F, G, W, Gb* gebüren *H, B, C, D* (*vgl. zu* 336, 10; *dagegen zu* 600, 21).
235, 25 Delphiſchen *Ch, F, G, W, Gb* Sokratiſchen *C, D.*
236, 15 das *H, B, C, G, D, W, Gb* den *F.*
236, 30 ηματα *D, W* ῆματα *H, B, C, F, G, Gb* (*vgl. zu* 268, 6 ητορ — ἦτορ; *Spiritus von Sch. meiſt nicht geſetzt*).
237, 16 Pubertät: *C, G, D, W, Gb* Pubertät, *F.*
237, 34 hervor, *C, D, W* hervor *F, G, Gb.*
238, 22 Benjowsky *Hb* Benjowski *B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* P I 14, 3).
239, 19 Ruhe: *C, F, G, D, W, Gb* Ruhe; *h3* (*wohl von Sch. bei der Korrektur abgeändert*).
240, 15 Anſich *H, B, C, G, D, W, Gb* An-ſich *F.*
242, 6 Balthaſar *Hb* Balthazar *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*Die der ſpaniſchen Form* Baltaſar *folgende Schreibweise* Balthaſar *verwendet Sch. in der Handſchrift ſeiner erſten Gracianüberſetzung aus der Berliner Zeit, ſowie* W I 284, 29; *danach wurde die, allerdings häufiger verwendete, Form* Balthazar *korrigiert*).
242, 29 Gehirns *H, B, F* Gehirnes *C, G, D, W, Gb.*
242, 31 Affekte *D* Affekten *H* (*Schreibfehler, entstanden, weil ein urſprüngliches* den Affekten und Perturbationen *geändert wurde in* den durch die Affekte herbeigeführten Perturbationen, *wobei Sch. die Tilgung des n in Affekten vergessen hat*); *sonst aber auch gelegentlich* Affekten (*nach Kant*). *B, C, F, G, W, Gb.*
242, 36 erbliden, *H* erblicken *B, C, F, G, D, W, Gb.*
242, 36 Beide *Hb* beide *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
243, 8 wahr, *H* wahr *B* (*am Zeilenende!*), *C, F, G, D, W, Gb.*
243, 29 verſetzt *C, G, L, D, W, Gb* ſetzt *F.*
245, 35 objektive, *H, B, C, D, W* objective, *F, G, Gb.*
246, 1 als *H, B, C, G, D, W Gb* als *F.*
246, 18 Scheinbarer *H, B, C, G, L, W, Gb* Scheinbar *F.*
246, 24 äußern *H, B* äußeren *C, F, G, D, W, Gb.*
246, 31 Unentſchloſſenheit, *C, F, G, D, W, Gb* — Unentſchloſſenheit, *H, B, L* (*W verweist auf den in C eingeſchobenen Nebenſatz* 246, 29—31, *der wohl den Gedankenſtrich überflüſſig macht.*)
247, 25 durchkämpften; *C, G, L, D, W, Gb* durchkämpfen; *F.*
248, 33 größern *C, L, D, W, Gb* großen *F, G.*
248, 37 Bei *C, F, G, D, W, Gb* — Bei *H, B, L* (*W verweist auch hier auf den in C eingeſchobenen Passus* 248, 25—37, *wodurch dieſelbe Sachlage, wie bei* 246, 31 *gegeben iſt*).
249, 10 Dies *H* dies *B, C, F, G, D, W, Gb.*
250, 37 dies *H, B, C, G, L, D, Gb* dieſes *F.*
251, 22 ja, *H* ja *B, C, F, G, D, W, Gb.*
252, 6 § 118. *C, F, G, D, W, Gb* §. 118. (2. Aufl. §. 119). *F.*
253, 3 will. *H* will. *B, C, F, G, D, W, Gb.*
253, 5 Willen, *H* Willen *B* (*am Zeilenende!*), *C, F, G, D, W, Gb.*
253, 26, 37 Schmidt *H* Schmid *B* (*im Handexemplar B in beiden Fällen in* Schmidt *verbessert*), *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. Sch. „Über die Verhunzung der deutſchen Sprache", § 1 Orthographie;* Es heißt auf Deutſch „ſchmieden" und „die Schmiede", aber der Schmidt).
255, 26 Vorhandenſeyn, *H* Vorhandenſeyn *B, C, F, G, D, W, Gb.*
255, 29 Balthaſar *Hb* Balthazar *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 242, 6).
255, 36 Zurückſetzung, *H, B, L* Zurückſetzung *C, F, G, D, W, Gb.*
256, 9 behaglich; *H, B* behaglich, *C, F, G, D, W, Gb.*
256, 24 Merds, *F, G, W, Gb* Merks, *C, D* (*Sch. ſchrieb* Merk, *und dieſe Schreibung blieb wiederholt in ſeinen Werken ſtehen, jedoch findet ſich daneben* — E *und* PI,— *auch* Merd; *unſere Ausgabe hat daher die richtige Schreibung durchgeführt*).
256, 25 Goethes, *Hb* Goethe's, *C, F, G, D, W, Gb.*
257, 10 Natur, *H, B, C, G, D, W, Gb* Natur *F.*

257, 22 von *F* v. *H, B, C, G, D, W, Gb* (*vgl.* 262, 21).
257, 23 gieng *H, B, C, G, D, W, Gb* ging *F.*
259, 6 intellektuelle *Hb* intellektuale *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
259, 33 Geſchenk *C, G, L, D, W, Gb* Geſchenk *F.*
260, 3 ja, *C, G, D, W, Gb* ja *F.*
260, 14 Menſchen, *C, D, W* Menſchen *F, G, Gb.*
260, 36 Mühe *H, B, C, D* Mühe, *F, G, W, Gb.*
261, 1 treu *H* (*aus* eng), *B, L* treue *C* (*Druckf.!*), *F, G, D, W, Gb.*
261, 8 die ſelben *H, B, C, G, D, W, Gb* dieſelben *F.*
261, 18 Dieſem *H* dieſem *B, C, F, G, D, W, Gb.*
263, 10 wahres, *H* wahres *B, C, F, G, D, W, Gb.*
263, 31 der zweiten Auflage, *C, G, D, W, Gb* der zweiten (und dritten) Auflage, *F.*
263, 37 es, *H* es *B, C, F, G, D, W, Gb.*
264, 15 pſychiſche, *H* pſychiſche, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
264, 37 Konception, *B, C, F, G, D, W, Gb* Konceptionen, *H.*
265, 6 erlernt *H, B, C, L, D, W, Gb* gelernt *F.*
265, 18 hat; *H, B, C, G, D, W, Gb* hat: *F.*
265, 21 für *H, B* auf *C, F, G, D, W, Gb.*
266, 31 Unredlichkeit *H, B, L* Ungerechtigkeit *C* (*Druckf.!*), *F, G, D, W, Gb.*
267, 13 hinzuſtröhmende *Hb* hinzuſtrömende *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 85, 1).
267, 25 Vergehns *H, B, C, G, D, W, Gb* Vergehens *F.*
268, 3 Kopf *H, B, L, D, W* (*vgl. vorher:* Herz, Willens, Intellekts), Kopf *C, F, G, Gb.*
268, 3 Alles *H, B, C, D, W, Gb* Alles, *F, G.*
268, 6 ητορ *L, D, W* (*Sch. pflegte den Spiritus lenis nicht zu ſetzen*) ἦτορ *F, G, Gb* (*vgl. den ähnlichen Fall* 236, 30).
268, 27 Efflorescenz *C, D, W* Efflorescenz *H, B, F, G, Gb* (*ebenso* 156, 17; 276, 10 *u. ö.*).
268, 31 Raphaels *H, B, F, G, W* Rafaels *C, L, D, Gb* (*Sch. ſchreibt durchwegs* Raphael).
269, 1 ανεμος. *Hb* (*ſchon von W in Vorſchlag gebracht*) ανεμων. *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
269, 6 Gemüth, Herz, *H, B, L, W* Gemüth, *C, F, G, D, Gb.*
269, 38 dennoch *H, B, C, F, G, D, W, Gb. Friedrich Kormann ſtellt im XXI. Jahrb. der Schopenhauer-Geſellſchaft 1934, S. 209 die Konjektur* demnach *zur Erwägung, kommt aber, ebenſo wie Franz Riedinger im XXII. Jahrb. 1935, S. 342, zu einer Ablehnung. Auch in H findet die Konjektur keine Stütze.* (*Vgl. die ähnlichen Fälle* G 29, 32; W I 13, 25; W II 554, 5.)
271, 10 gegründet, *H, B, L* begründet, *C, F, G, D, W, Gb.*
271, 35 das *H, B, C, G, D, W, Gb* den *F.*
272, 1 alles *H, B, C, L, D, W, Gb* Alles *F, G.*
273, 5 Abziehn *H, B, C, G, D, W, Gb* Abziehen *F.*
273, 30 Schlafes *H, B, C, G, D, W, Gb* Schlafs *F.*
274, 20 Zuſtröhmen *Hb* Zuſtrömen *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 85, 1).
274, 28 in *H, B, C, G, L, D, W, Gb* die *F.*
274, 29 welche, *H, F, G* welche *B, C, D, W, Gb.*
275, 14 Jachmann *F, G* Jachmann *H, B, C, L, D, W, Gb* (*Verfaſſernamen ſind durchgängig geſperrt*).
275, 37 verlängern; *C, G, D, W, Gb* verlängern, *F.*
276, 14 Wollen *H, B, L, W* Willen *C, F, G, D, Gb.*
276, 16 Dem, *Hb* dem, *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
277, 7 Erkenntniß *Hb* Erkenntniß, *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*Das Komma iſt in H verſehentlich ſtehen geblieben, als ein urſprünglich folgendes* als ſolcher, *geſtrichen wurde.*)
278, 33 bloßen, *H* bloßen *C, F, G, D, W, Gb.*
279, 7 anhängendem *Hb* anhängenden *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*Die Worte „Rückenmark und" ſind in H nachträglich eingefügt, die danach notwendige Änderung des n zu m hat Sch. überſehen.*)
280, 4 darſtellen; *H, B, C, G, D, W, Gb* darſtellen, *F.*
280, 27 in dieſen was *B, C, F, G, D, W, Gb* in dieſen Das, was *H.*
281, 10 ſtämpelt. *H, B, C, G, D, W, Gb* ſtempelt. *F.*
281, 22 der *H, B, C, D* der *F, G, W, Gb.*
282, 37 Anſehn *H, B, C, G, D, W, Gb* Anſehen *F.*
283, 36 welcher, *C, G, D, W, Gb* welcher *F.*
284, 37 p. 314. *Ch, D, W* Kap. 22. *F, G, Gb.*
285, 7 Bluts, *C, G, D, W, Gb* Blutes, *F.*
286, 11 einſtröhmenden *Hb* einſtrömenden *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 85, 1).
286, 19 Burdach, *F* Burbach, *H, B, C, G, L, D, W, Gb* (*Verfaſſernamen geſperrt; vgl. für* Burbach *auch* 273, 27 *und* 286, 38).
286, 34 giebt; *H* giebt, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
287, 10 Müllers *H, B* Müllers *C, F, G, D, W, Gb.*
287, 13 sa durée, sa régularité, *H, B, L, W* sa durée, *C, F, G, D, Gb* (*Das Original hat ebenfalls beide Begriffe, allerdings in umgekehrter Reihenfolge*).
287, 31 urſprüngliche; *H* urſprüngliche, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
288, 14 Bluts", *Hb* Blutes", *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 287, 1, *wo das dem Titel der Schrift von Rösch entſprechende* Bluts *ſteht*).
288, 17 ihnen, *H* ihnen *B, C, F, G, D, W, Gb.*
288, 18 Funktionen, *H* Funktionen *B, C, F, G, D, W, Gb.*
288, 19 cerebrales, *F, G, L* cerebrales *H, B, C, D, W, Gb.*
288, 21 zugleich, *H, B, C, L, D, W, Gb* zugleich *F, G.*
289, 5 Kerner's *Hb* Kerner's *C, F, G, D, W, Gb* (*Verfaſſernamen!*)
289, 22 Beſtehn *H, B, C, D, W* Beſtehen *F, G, Gb.*
289, 33 innern, theils äußern *H* inneren, theils äußeren *B, C, F, G, D, W, Gb.*

289, 35 innern *H* inneren *B, C, F, G, D, W, Gb.*
289, 38 äußern *H* äußeren *B, C, F, G, D, W, Gb.*
290, 1 reagirt darauf *H, B, L, W* reagirt *C, F, G, D, Gb.*
290, 22 bloßen natürlichen *H, B, L* bloßen *C, F, G, D, W, Gb.*
290, 25 Alles *H* alles *B, C, F, G, D, W, Gb.*
291, 10 welches, *H* welches *B, C, F, G, D, W, Gb.*
291, 33 oder *H, B, L, W* und *C* (*Druckf.*), *F, G, D, Gb* (*vgl.* 291, 24 normale oder physiologische).
292, 33 äußern *H, B* äußeren *C, F, G, D, W, Gb.*
293, 28 also, *H* also *B, C, F, G, D, W, Gb.*
294, 1 es *H, B, G, Gb* es *C, F, D, W.*
294, 8 die *H, B, C, G, L, D, W, Gb* die *F.*
294, 16 subjektiv, *H* subjektiv *B, C, F, G, D, W, Gb.*
294, 23 jedoch *F* — jedoch *H, B, C, G, L, D, W, Gb* (*Der Gedankenstrich ist versehentlich hier stehen geblieben, als die ursprünglich am Schluß des Satzes stehenden Worte* durch das Gehirn, *vor denen ein zweiter, den* jedoch-*satz am Schlusse abgrenzender Gedankenstrich stand, an die jetzige Stelle vorgezogen wurden.*)
295, 31 unbewiesen"; *H, B, C, G, D, W, Gb* unbewiesen": *F.*
296, 7 zweiten *C, G, D, W, Gb* zweiten (und dritten) *F.*
296, 8 Natur", *C, G, D, W, Gb* Natur" *F.*
296, 10 Bichat's *H, B, W* Bichats *C, F, G, D, Gb.*
297, 15 d. i. *H, B, L* d. h. *C, F, G, D, W, Gb.*
298, 8 die Eingeweide, — *H, B, L* die Eingeweide, *C, F, G, D, W, Gb.*
298, 9 Blut", *H, B, C, D, W, Gb* Blut" *F, G.*
298, 19 Wille *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Wille *F.*
298, 23 Bichat's *W* Bichats *H, B, C, F, G, D, Gb.*
301, 10 wenn gleich *C, D, W* wenngleich *F, G, L, Gb* (wenn gleich *ist die übliche Schreibung; vgl. z. B.* 177, 8; 220, 20; 336, 22; 587, 2; 608, 30; 613, 3; 618, 22; 679, 21; 707, 27; 721, 24 *usw.*)
301, 28 II, *W* I, *C* (*Druckf.*), *F, G, D, Gb* (*Es ist die Stelle* II, 33 *gemeint*).
301, 30 bloß ein *C, G, L, D, W, Gb* ein bloß *F.*
302, 1 siéger *D* siège *C, F, G, W, Gb.*
304, 1 einem *h 10* (?), *Hb* einen *C, F, G, D, W, Gb.*
304, 22 alleinige *H, B, L, W* allgemeine *C* (*Druckf.*), *F, G, D, Gb.*
305, 11 lassen, *H, B, C, G, L, D, W, Gb* gelassen, *F.*
307, 31 Dieses *F, G, W* (*entsprechend den anderen Anmerkungen unter den Kapitelüberschriften*) Dies *H, B, C, D, Gb.*
308, 23 Marshall *F, G, W, Gb* Marshal *H, B, C, D* (Marshall *entsprechend der sonst durchgeführten Schreibweise*).
308, 34 Erläuterungen *H, B, L* Erörterungen *C* (*Druckf.*), *F, G, W, Gb.*
308, 35 „Vergleichende *F, G, W* „vergleichende *H, B, C, D, Gb* (*vgl.* 316, 9; 397, 23 *usw.*)
309, 26 Vorgestelltwerden, Ansichseyn ist Wollen: *H* vorgestelltwerden, ansichseyn ist wollen: *B, C, F, G, D, W, Gb.*
309, 35 den *H, B, C, D, W* den *F, G, Gb.*
311, 9 *und* 311, 11 Prabschna *G, W, Gb* (*richtiggestellt nach dem Titel der Schmidtschen Schrift*) Pratschna *Ch, F, D.*
311, 10 Hierüber siehe *Ch, D fehlt F, G, W, Gb.*
312, 5 Objektes *H, B, C, G, D, W, Gb* Objekts *F.*
312, 33 welcher, — Proceß, *H* welcher — Proceß, *B* welcher — Proceß *C, F, G, D, W, Gb.*
312, 37 unsers *H, B, C, G, D, W, Gb* unseres *F.*
312, 38 giengen *H, B, C, G, D, W, Gb* gingen *F.*
314, 11 Hohlspiegeln, *F, G, D, W* Hohlspiegeln *H, B, C, L, Gb.*
314, 15 innern *H, B, F, G* inneren *C, D, W, Gb.*
314, 17 nannte†): *C, G, D, W, Gb* nannte (vgl. S. 284): *F.*
314, 20 entsprungen ist, *H, B, C, L, D, W, Gb* entsprungen, *F, G.*
314, 35 Dessen, *Hb* dessen, *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
314, 38 Bergl. p. 284. *Ch, W* Bergl. p. 248. *D* (vergl. S. 284) *F* (*im Text*) *fehlt G, Gb.*
315, 13 höheren *C, F, G, D, W, Gb* höhern, *H, B* (*vgl.* 315, 36, *wo auch H, B* höheren).
315, 24 Erkenntniß: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Erkenntniß; *F.*
315, 28 der *H, B, C, G, D, W, Gb* der *F.*
316, 8 „Ueber den *F* „vom *H, B* „Vom *C, G, D, W, Gb.*
317, 9 ist; *H, B, C, G, D, W, Gb* ist, *F.*
317, 30 Schritt; *H, B* Schritt, *C, F, G, D, W, Gb.*
317, 32 Beide *Hb* beide *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
319, 32 Turgescenz *W* Turgescenz *H, B, C, F, G, D, Gb* (*ebenso* 450, 7; *entsprechend* Effloreſcenz; *vgl. zu* 156, 17).
320, 16 wenn gleich *H* wenngleich *B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 301, 10).
320, 24 Weltanschauung *H, B, L* Weltauffassung *C, F, G, D, W, Gb.*
320, 26 Goethes *Hb* Göthe's *H, B* Goethe's *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. auch zu* 453, 32).
320, 30 Feldherren *C, F, G, D, W, Gb* Feldherrn *H, B* (*vgl.* 321, 5).
321, 31 Ackerbau *aus* Holzhacken *H.*
322, 2 Sömmerings *H, B* Sömmering's *C, F, G, D, W, Gb.*
322, 30 aber, *H, B, C, D, W, Gb* aber *F, G.*
323, 19 Kants *W* Kant's *H, B, C, F, G, D, Gb* (Kants *entsprechend dem sonstigen Gebrauch*).
324, 5 Kant, *H, B, C, G, D, W, Gb* Kant *F.*
324, 12 erkennen *H, B, C, G, L, D, W, Gb* erkennen, *F.*

325, 9 Gesetzmäßigkeit, *H, B, C, D, W, Gb* Gesetzmäßigkeit *F, G.*
325, 22 unangemessen: *H, B, C, L, D, W, Gb* unangemessen; *F, G.*
326, 14 nicht sich *H, B, C, G, L, D, W, Gb* sich nicht *F.*
326, 25 in — zu *H, B, C, G, L, D, W, Gb* in — zu *F.*
327, 3 einzige *H, B, C, L, D, W, Gb* einzig *F, G.*
327, 7 die *F* die *H, B, C, G, D, W* (*vgl.* 327, 3 die Materie, *ferner denselben Gegensatz* 335, 30, 31).
327, 20 Intelletts, *F, G, D, W* Intellekts *H, B, C, Gb.*
327, 32 ausgieng, *H, B, C, G, D, W, Gb* ausging, *F.*
327, 33 Seiende *Hb* Seyende *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 12, 4).
328, 32 gieng, *H, B, C, G, D, W, Gb* ging, *F.*
329, 20 „Pflanzenphysiologie" *F* Pflanzenphysiologie *H, B, C, G, D, W, W, Gb* (*vgl. ähnliche Stellen wie* 316, 9 *usw.*).
329, 25 objektivirt; *H, B, C, D, W* objektivirt, *F, G, Gb.*
330, 4 der *H, B, C, G, D, W, Gb* der *F.*
330, 8 im *H, B, C, G, L, D, W, Gb* im *F.*
330, 25 überschreiten; *C, F, G, D, W, Gb* überschreiten: *H, B, L.*
330, 38 Beide *H* beide *B, C, F, G, D, W, Gb.*
331, 6 Idee *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Idee *F.*
332, 18 überhaupt, *H, B, C, D, Gb* überhaupt *F, G, W.*
332, 25 Mißverständnisse *H, F, G, W* Misverständnisse *B, C, D, Gb* (Mißverständnisse *entsprechend der in C sonst allgemein durchgeführten Schreibweise*).
332, 26 meinen, *H, B* mennen, *C, F, G, D, W, Gb.*
333, 10 allem *H, B, C, L, D, W, Gb* Allem *F, G.*
333, 21 an einander *Hb* aneinander *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*entsprechend der sonst durchgeführten Schreibweise*).
333, 31 allein *H* allein *B, C, F, G, D, W, Gb.*
334, 11 denn *H, B* dann *C, F, G, D, W, Gb.*
335, 23 so daß *H, B, C, L, D, W, Gb* sodaß *F, G.*
336, 10 gebührt *F, G, W, Gb* gebürt *H, B, C, D* (*vgl. zu* 233, 30 *und* 600, 21).
336, 35 „Wahlverwandtschaften" *C, F, G, D, W, Gb* „Wahlverwandschaften" *H, B* (*ebenso* 337, 29; *vgl. auch zu* 441, 23; *ferner zu* 431, 38).
337, 14 äußern *H, B* äußeren *C, F, G, D, W, Gb.*
338, 10 Wesen, *H, B, C, D, W* Wesen *F, G, Gb.*
339, 12 Ding *Hb* Dinge *B, C, F, G, D, W, Gb.*
340, 15 zweite *L, D, W* dritte *C* (*Druckf.*), *F, G, Gb* (*gemeint ist das zweite Keplersche Gesetz, das aussagt, daß der radius vector — die Verbindungslinie zwischen den Mittelpunkten der Sonne und eines Planeten — in gleichen Zeiten gleiche Flächen überstreicht*).
340, 15 Keplerische *F, W* Kepplerische *C, G, D, Gb* (*vgl. Anm. zu* W I, 126, 30).
340, 31 haben *Hb* hat *C, F, G, D, W, Gb.*
341, 12 Verwandtschaft *F, G, W* Verwandschaft *C, D, Gb* (*vgl. zu* 443, 31; 422, 16 *und* 551, 19; *die in C neu eingefügte Stelle* 340, 37 *hat* Verwandtschaft).
341, 20 derselben, *H* derselben *B, C, F, G, D, W, Gb.*
342, 4 wir *H, B, C, G, L, D, W Gb* wir *F.*
343, 16 Gelehrten; *H* Gelehrten, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
343, 32 Kants *H, B, W* Kant's *C, F, G, D, Gb* (*vgl.* 344, 9, *wo auch C, F, G, D, Gb* Kants *haben*).
344, 10 Atome *F, G, W* Atomen *H, B, C, L, D, Gb.*
344, 18 unterbrochenen *F* unterbrochene *H, B, C, G, L, D, W, Gb.*
345, 22 Poren, *C, F, G, D, W, Gb* Poren; *h 11* (*wohl bei der Korrektur von Sch. geändert, ebenso wie in den folgenden Fällen*).
345, 22 Körpers; *C, F, G, D, W, Gb* Körpers: *h 11.*
345, 23 fort, *C, F, G, D, W, Gb* fort; *h 11.*
345, 31 an, *C, F, G, D, W, Gb* an; *h 11.*
346, 10 werden; *H, B, C, D, W, Gb* werden, *F, G.*
347, 6 lautere *H* lauter *B, C, F, G, D, W, Gb.*
347, 15 S. 77.) *h 11, C, F, G, D, W, Gb* S. 77; 3. Aufl. S. 82.) *F.*
347, 36 Endlose *F* End-lose *H, B, C, G, D, W, Gb* (*vgl.* 3, 13 endloser; 196, 37, 38 anfangslose; 196, 38 endlose; 358, 28 endlosen; 336, 1 endlos; 573, 1 anfangslosen).
349, 26 also ist *H, B, C, L, D, W, Gb* ist also *F, G.*
349, 32 unsere *F, G* unsre *H, B, C, D, W, Gb* (*vgl. einleitende Bemerkungen*).
351, 26 Beide *Hb* beide *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
352, 18 aber auch noch *H, B, L* aber noch *C, F, G, D, W, Gb.*
355, 1 Vollständigkeit, *H, B, C, D, W* Vollständigkeit *F, G, Gb.*
355, 15 Batrachier *H, B, C, G, D, W, Gb* Batrarchier *F.*
356, 34 zwei *H* zwei *B, C, F, G, D, W, Gb.*
357, 37 Materie, *H* Materie *B, C, F, G, D, W, Gb.*
358, 7 welche, *H* welche *B, C, F, G, D, W, Gb.*
358, 14 ist *h 14* ist, *C, F, G, D, W, Gb* (*Das Komma ist in h 14 gestrichen*).
358, 31 durch einander *h 14* durcheinander *C, F, G, D, W, Gb.*
358, 33 Wirrwarr *F, G* (*entsprechend* 508, 2, *wo allerdings h 26* Wirwarr) Wirwar *h 14, C, D, L, W* Wirwarr *Gb.*
358, 38 Undulation, *h 14* Undulation *C, F, G, D, W, Gb.*
359, 17 abgeht, *danach gestr.* den Professoren der Physik, *h 14.*
360, 10 mißlungen, *H, F, G, W* mislungen, *B, C, D, Gb.*
360, 17 hervortreibenden *H, B, C, G, L, D, W, Gb* heraustreibenden *F.*
361, 19 er, *H, B* er *C, F, G, D, W, Gb.*
362, 25 sondern, *H, D* sondern *B, C, F, G, W, Gb.*
362, 25 im Gegentheil, *H, B, C, D, Gb* im Gegentheil *F, G, W.*

362, 26 einer *H* einer *B, C, F, G, D, W, Gb.*
363, 2 Ausnahmen; *H* Ausnahme; *B, C, F, G, D, W, Gb.*
363, 8 diese, *H, B, C, L, D, W, Gb* die, *F, G.*
363, 12 Zeitstrohm *H* Zeitstrom *B, C, F, G, D, W, Gb.*
365, 14 reiner *H, B, C, G, L, D, W, Gb* einer *F.*
366, 4 Willen, *H* Willen *B, C, F, G, D, W, Gb.*
366, 27 Unorganisches; *H, F, G* Unorganisches: *B, C, L, D, W, Gb.*
368, 31 seinen *H, F, G, L, D, W, Gb* sein *B, C* (*Druckf.*).
370, 20 Raum, *H, F, G, W* Raum *B, C, D, Gb.*
370, 34 außen, *H* außen *B* Außen *C, F, G, D, W, Gb.*
371, 2 hin gerichtet *H* hingerichtet *B, C, F, G, D, W, Gb.*
371, 35 Statt *F, G, Gb* statt *H, B, C, D, W* (Statt *entsprechend der sonstigen Schreibweise*).
373, 9 jene *H, B, C, G, L, D, W, Gb* jene *F.*
373, 12 Vorstellung, *B, C, D, W, Gb* Vorstellung *H, F, G.*
373, 21 Prius *H, B, C, G, D, W, Gb* Prius *F.*
374, 28 diesen, *C, G, D, W, Gb* diesen *F.*
375, 28 Konflikt mit *H, B, F, G, L, D, W, Gb* Konflikt, mit *C* (*Druckf., vgl. die ähnlichen Versehen* W I 56, 12 *und* 630, 8, *deren erstes im Druckfehlerverzeichnis berichtigt ist*).
375, 31 muß *H* muß *B, C, F, G, D, W, Gb.*
376, 5 ein Mal *H, B, C, D, W, Gb* einmal *F, G.*
376, 37 einen *Hb* Einen *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
376, 38 andere, *Hb* Andere, *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
377, 9 (Augen), *F, G* (Augen) *H, B, C, L, D, W, Gb.*
377, 14 hier aus *F, G, L, D, W, Gb* hieraus *C* (*Druckf.*).
378, 18 daß, *H, B, C, D, W, Gb* daß *F, G.*
378, 23 Endursache *H* Endursachen *B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 378, 26).
379, 4 anders; *H, B, C, D, W* anders, *F, G, Gb.*
379, 9 die Gegenstände *H, B, C, L, D, W, Gb* Gegenstände *F, G.*
379, 22 wie, *H* wie *B* (*Zeilenende!*), *C, F, G, D, W, Gb.*
379, 28 daher, *H* daher *B, C, F, G, D, W, Gb.*
380, 10 Goethe *Hb* Göthe *H* Göthe *B* Goethe *C, F, G, D, W, Gb.*
380, 17 *und* 384, 37 eben so *H* (*entsprechend der sonst durchgeführten Schreibweise*) ebenso *B, C, F, G, D, W, Gb.*
382, 24 *und* 383, 4 wirkende *H* wirkende *B, C, F, G, D, W, Gb.*
384, 6 aus einander *Hb* auseinander *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
384, 33 einspritzt. — *H* einspritzt. *B, C, F, G, D, W, Gb.*
385, 6 Chr. Conr. Sprengel, *F, G, W* Chr. Conr. Sprengel, *H, B, C, D, Gb* (*Verfassernamen gesperrt!*)
385, 7 Wildenbow, *F, G, W* Wildenow *H, B, C, D, Gb.*
385, 24 welche, — angeklebt, *H* welche — angeklebt *B, C, F, G, D, W, Gb.*
387, 17 *und* 389, 14 Bako *Hb* Bakon *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (Bako *entsprechend der sonstigen Schreibweise; vgl. z. B.* 385, 33).
388, 2 stärkeste *C, G, D, W, Gb* stärkste *F.*
388, 17 neuern *B, C, D, W, Gb* neueren *H, F, G.*
388, 29 *Ματην H, B ματην C, F, G, D, W, Gb.*
388, 30 c. 10 *C, F, G, D, W, Gb* c. 4 *H, B.*
389, 6 663 *H, B, C, L, D, W, Gb* 633 *F, G.*
389, 7 animalium, *Hb* animalium *C, F, G, D, W, Gb.*
390, 10 zeigen uns *H, B, L* zeigen *C* (*Druckf.*), *F, G, D, W, Gb.*
391, 3 ihn, *H* ihn *C, F, G, D, W, Gb.*
391, 33 Stämpel *B, C, G, D, W, Gb* Stempel *H, F* (*vgl. zu* 83, 38).
392, 4 obern *H, B* oberen *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 392, 11 untern).
392, 27 Beiden *Hb* beiden *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
393, 9 klar erinnerte.“ *H, B, C, G, L, D, W, Gb* erinnerte.“ *F.*
393, 21 ackordirt: *C, G, D, W, Gb* accordirt: *F.*
393, 23 gieng *C, G, D, W, Gb* ging *F.*
395, 6 Gespinst, *Hb* Gespinnst *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 91, 25).
396, 16 dies hat *H, B, C, G, L, D, W, Gb* hat dies *F.*
397, 10 S. 45 (zweite Auflage) *C, G, D, W, Gb* (2. Aufl. S. 45; 3. Aufl. S. 47) *F* S. 54 *H, B.*
397, 11 Bombyx *Hb* Bombex *B, C, F, G, D, W, Gb.*
397, 21 es *H, B, L, D, W* er *C* (*Druckf.*), *F, G, Gb.*
397, 23 Anatomie“, *F, G* Anatomie“ *H, B, C, D, W, Gb.*
398, 25 meinen *H, B* meynen *C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* 399, 28).
399, 9 Gotte *H, B, L* Gott *C* (*Druckf.*), *F, G, D, W, Gb.*
399, 21 Welt, *H, B* Welt *C, F, G, D, W, Gb.*
401, 1 gegenüberstellen, *B, C, L, D, W, Gb* gegenüber stellen, *H, F, G.*
401, 31 möge: *H, B, C, G, D, W, Gb* möge; *F, G.*
402, 14 der *H, B, C, G, D, W, Gb* der *F.*
402, 32 modificirt *F, G, W, Gb* modifizirt *H, B, C, D.*
402, 35 Gewandtheit, *F, G* Gewandheit, *H, B, C, D, W, Gb* (*entsprechend* Verwandtschaft, *vgl. zu* 341, 12).
403, 5 Gleditsch, *C, F, G, W* Gleditsch, *H, B, D, Gb.*
403, 6 Oekon. *H, B, L, D, W* Oekon., *C, F, G, Gb.*
403, 11 die selbe *H, C, L, D, W, Gb* dieselbe *B, F, G.*
405, 9 Siècle *G, W, Gb* Siecle *F.*
405, 13 Le voyageur dont il est question *F* ... Il *G, W, Gb.*
405, 21 yeux. *Hb* jeux. *F, G, W, Gb* (*vgl.* 405, 30).
405, 26 de l'arbre: *W* des l'arbre: *F, G, Gb.*
405, 30 l'écureuil ... *G, W, Gb* l'ecureuil. *F.*
405, 31—33 — L'appareil *bis* fine. *G, W, Gb fehlt F.*

405, 32 serpens *Hb* serpents *G, W, Gb fehlt F* (*vgl.* 405, 13).
405, 33 d'ailleurs *G, W, Gb fehlt F.*
405, 40 tâcha *G, W, Gb* tâche *F.*
406, 6 die *H, B, C, L, D, W, Gb* der *F, G.*
406, 30 (S. 398) *F* (S. 399) *G, Gb* p. 399 *W.*
406, 32 Pessimismus: daß *G, Gb* Pessimismus. Daß *F* Pessimismus: daß *W.*
406, 38 so *G, W, Gb fehlt F.*
406, 38—39 daß *bis* θεια *G, W, Gb fehlt F.*
407, 5 komplicirter *H, F, G, W* komplizirter *B, C, D, Gb.*
408, 2 im *H, W* im *B, C, F, G, D, Gb.*
408, 5 sondern, *H* sondern *B, C, F, G, D, W, Gb.*
408, 9 Dem, *H, B, C, L, D, W, Gb* dem, *F, G.*
408, 10 kann; *H* kann, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
408, 29 genommen, *H, B* genommen *C, F, G, D, W, Gb.*
408, 36 unbesehen *Hb* unbesehens *B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 196, 24).
408, 37 nicht, *F* nicht *H, B, C, G, D, W, Gb.*
409, 6 äußern *H, B* äußeren *C, F, G, D, W, Gb.*
409, 32 ein Mal *H, B, C, D, W* einmal *F, G, Gb.*
409, 33 fallen: *H* fallen, *B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. Sch.s Mahnung an den Setzer!*).
410, 15 seinem Planeten, *H, B, C, F, G, D, W, Gb* einem Planeten, *Konjektur von Franz Riedinger* („*Zur Textkritik von Schopenhauers Hauptwerk*“, *XVII. Jahrb. der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1930, S. 314), *die in H keine Stütze findet; in H ist* seinem *aus* dem *korrigiert.*
415, 9 des *H, B, C, G, D, W, Gb* der *F* (*Druckf.*).
417, 37 bloße *H, B, C, G, L, D, W, Gb* bloß *F.*
418, 24 im folgenden *H, B, Ch, F, G, D, W, Gb* in folgendem *C* (*Druckf.*).
419, 13 Selbstverleugnung *F* Selbstverläugnung *H, B, C, G, D, W, Gb* (*entsprechend* W I 339, 36; 355, 24; 452, 30; 457, 5, *wo durchwegs* eu *geschrieben wird; vgl. auch* W II 619, 32; 695, 27; 696, 2; 707, 30; 718, 2; 719, 1; 721, 34).
419, 29 hat: *H, B, C, L, D, W* hat; *F, G, Gb.*
420, 12 Bedingungen, *H, B* Bedingungen *C, F, G, D, W, Gb.*
420, 14 überhaupt; *H* überhaupt, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
421, 7 die *H, B, C, G, L, W, Gb* der *F.*
421, 9 Unbehagen, *H, B, C, D, W, Gb* Unbehagen *F, G.*
421, 10 Wille *H, B, W* der Wille *C, F, G, D, Gb.*
421, 21 schon an sich *H, B, L, D* an sich *C* (*Druckf.*), *F, G, W, Gb.*
422, 16 Verwandtschaft *F, G, W, Gb* Verwandschaft *H, B, C, D* (*ebenso* 452, 37; 464, 10; 673, 11; 718, 6; *vgl. auch zu* 341, 12, *ferner zu* 717, 11).
422, 23 Jdeen, *H* Jdeen *B, C, F, G, D, W, Gb.*
423, 12 eben so *H* (*entsprechend dem sonstigen Gebrauch*), ebenso *B, C, F, G, D, W, Gb.*
423, 14 willenlose *Hb* willensloße *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 18, 19 *u. ö.*).
423, 35 dieselben *F, G, Gb* dieselbe *H, B, C, D, W.*
424, 1 Jener, *Hb* Jener *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
426, 38 Schafott, *W* Schaffott, *H, B, C, F, G, D, Gb* (*vgl.* 209, 2; *ferner zu* W I 423, 29; 465, 14; P I 380, 6, 9; *dagegen* 596, 30).
427, 12 unsere *F, G* unsre *H, B, C, D, W, Gb* (*vgl. einleitende Bemerkungen*).
427, 28 Meißel, *Hb* Meissel *B, C, F, G, D, W, Gb.*
427, 29 Geberden *Hb* Gebehrden *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 501, 3).
430, 3 *und* 434, 4 (Platonischen) *H* Platonischen *B, C, F, G, D, W, Gb* (*die Klammern entsprechen der sonstigen Gewohnheit Sch's; vgl. auch* 472, 12; 481, 34; 487, 19 *usw., wo die Drucke H folgen*).
430, 4 nur *H, B, C, G, L, W, Gb* nur *F.*
430, 13 Gewandtheit *F, G, Gb* Gewandheit *H, B, C, D, W* (*vgl.* 402, 35).
431, 4 höhern *H, B* höheren *C, F, G, D, W, Gb.*
431, 5 schon *Hb* schon, *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (schon *ist korrigiert aus* ‚mehr oder weniger, *dabei ist das Komma versehentlich stehen geblieben*).
431, 38 Wahlverwandtschaft *F, G, W, Gb* Wahlverwandschaft *C, D* (*vgl. auch zu* 336, 35 *u. ö.*).
432, 26 bewunderungswürdigen *F* bewundrungswürdigen *H, B, C, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 479, 24!).
434, 26 Goethes *Hb* Göthe's *H, B* Goethe's *C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* 600, 13; *deutsche Eigennamen! Vgl. auch zu* 453, 32).
434, 26 Jean Pauls *Hb* Jean Paul's *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
435, 13 Beide *Hb* beide *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
435, 28 Verbindung *H, B, L, D* Beziehung *C* (*Druckf.*), *F, G, W, Gb.*
437, 32 eben so, *h 18* ebenso *C, F, G, D, W, Gb.*
438, 2 22. Kapitel *F* (*seit Ausg.* 1891), *G, L, D, W, Gb* 21. Kapitel *H, B, C, F* (*bis Ausg.* 1888).
438, 12 I, 33), *H, B, C, D, W, Gb* I, 33) *F, G.*
438, 13 in des *h 18, C, G, L, D, W, Gb* des *F.*
439, 30 Kunst *H* Kunst *B, C, F, G, D, W, Gb.*
440, 6 seines *H, B, C, G, L, D, W, Gb* des *F.*
440, 7 wo er *H, B, C, G, L, D, W, Gb* wo er *F.*
440, 35 er *H, B, C, G, L, D, W, Gb* er *F.*
441, 23 Wahlverwandtschaften *F, G, W, Gb* Wahlverwandschaften *C, D,* (*ebenso* 336, 35; 431, 38; 453, 35).
442, 9 Betrachtung *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Betrachtungen *F.*
443, 7 zu *H, B, C, G, D, W, Gb* zu *F.*
443, 31 Verwandtschaft *F, G, W* Verwandschaft *H, B, C, D, Gb* (*vgl. zu* 422, 16).
445, 5 er *B, C, F, G, D, W, Gb* es *H.*
447, 35 παρεστιν *H, B, G, L, D, W, Gb* παρεστιν *C, F.*

448, 3 Dieſe *H* dieſe *B, C, F, G, D, W, Gb*.
448, 9 das *D* der *H, B, C, F, G, W, Gb* (*Sch. hat hier den Druckf. der Erstausgabe des Wilhelm Meister und der folgenden Gesamtausgaben übernommen.*)
448, 17 admiratio, *C, F, G, D, W, Gb* admiratio; *h 19* (*wohl nachtr. korrigiert*).
449, 19 deſſelben, — Theilen, *H, B* deſſelben — Theilen *C, F, G, D, W, Gb*.
449, 30 Cuvier's *C, F, G, D, W, Gb* Cüvier's *h 19* (*vgl. zu* 39, 25 *u. ö.*).
450, 3 als *H, B, C, G, L, D, W, Gb* das *F*.
450, 23 kommende *B, C, F, G, D, W, Gb* ſtammende *H* (*wohl in der Korrektur abgeändert, entsprechend* 450, 27).
450, 30 konſtituirtem *H, B, C, G, L, D, W, Gb* konſtruirtem *F*.
451, 9 système *F, G, W, Gb* système *H, B, C, D*.
451, 12 systèmes *F, G, W, Gb* système. *H, B, C, D*.
453, 32 Goethes *Hb* Göthe's *H, B* Goethe's *C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* 483, 27; 493, 19; 496, 33; 499, 30; 638, 17).
454, 2 ein Mal *Hb* Ein Mal *C, F, G, D, W, Gb*.
454, 17 gewiß *C, F, G, D, W, Gb* ſo ziemlich gewiß *H, B, L*.
454, 33 l'orang-outang, *H, B, G, L, W, Gb* l'orang outang *C* (*Druckf., vgl.* 454, 35), *F*.
455, 9 etc. *H, B, G, L, D, W* etc." *C* (*Druckf.*), *F, Gb*.
455, 13/14 Ces—grandes,—que *Hb* „Ces—grandes,"—„que *B, C, F, G, D, W, Gb* (*Abführungszeichen fehlt!*).
457, 6 dem *Hb* der *C, F, G, D, W, Gb*.
458, 5 nur *B, C, G, D, W, Gb* nur, *F In H fehlt das betr. Blatt.*
458, 20 Carlo *Hb* Karlo *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 104, 26)
458, 22 hat: *B, C, L, D, W, Gb* hat, *F, G In H fehlt das betr. Blatt.*
459, 36/7 behoben *Hb* gehoben *C, F, G, D, W, Gb*.
460, 10 Strohme, *H* Strome, *B, C, F, G, D, W, Gb*.
462, 2 träte; *H* träte, *B, C, F, G, D, W, Gb*.
462, 30 Chineſiſchen, *H* Chineſiſchen *B, C, F, G, D, W, Gb*.
463, 22 Anſchauung, *H* Anſchauung, *B, C, F, G, D, W, Gb*.
464, 32 Allen *H, B, C, L, D, W, Gb* allen *F, G*.
465, 6 Kunſtwerks *H, B, C, D, W* Kunſtwerkes *F, G, Gb*.
465, 22 Skitzen *H, B* (*entspricht der sonst durchgeführten Schreibweise*) Stizzen *C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* 467, 17: Skitze).
467, 5 gieng, *H, B, C, G, D, W, Gb* ging, *F*.
467, 10 Goethes, *Hb* Goethe's, *C, F, G, D, W, Gb* (*Deutsche Eigennamen!*).
467, 32 Gemälden, *W* Gemählden *H, B, C, F, G, D, Gb* (*vgl.* 463, 25, *wo H, B, C, F, G, D, W, Gb* Gemälde; 439, 11 *und* 465, 25, *wo H* Gemählde, *B, C, F, G, D, Gb* Gemälde).
468, 7 bonus dormitat *Hb* dormitat bonus *B, C, F, G, D, W, Gb*.
469, 13 dieſe *Hb* dieſen *B, C, F, G, D, W, Gb*.
470, 3 einen *H, B, C, L, D, W, Gb* einem *F, G*.
471, 22 ſchwerere *H* (*Korr. aus* ſchwere) ſchwere *B, C, F, G, D, W, Gb*.
472, 3 Miſton *H, F, G, W* Miston *B, C, D, Gb*.
472, 13 ſchöne *H* ſchöne *B, C, F, G, D, W, Gb*.
472, 14 alſo *H, B, C, G, L, D, W, Gb* als *F*.
473, 8 Parallelepipeden, *D* Parallelopipeden, *H, B, C, F, G, W, Gb*.
473, 22 Symmetrie *H* Symmetrie *B, C, F, G, D, W, Gb*.
473, 38 d. i. *H* d. h. *B, C, F, G, D, W, Gb*.
474, 13 herein rückende *H* hereinrückende *B, C, F, G, D, W, Gb*.
476, 12 welche *B, C, F, G, D, W, Gb* welches *H* (*ebenso* 476, 15).
476, 19 eben ſo wohl *F, G* eben ſowohl *H, B, C, L, D, W, Gb* (*vgl. Vordemerkungen zu* W I, *Anhang S. 641*).
478, 31 Einzelheiten *Gb* Einzelnheiten *H, B, C, F, G, D, W* (*vgl. zu* 82, 30 *und* 505, 13).
479, 24 bewunderungswürdigen *H* bewundrungswürdigen *B, C, F, G, D, W, Gb*.
480, 15 immer ſie *H, C, G, L, D, W, Gb* ſie immer *B, F*.
480, 30 Maiers, *H* Maiers, *B, C, F, G, D, W, Gb*.
480, 34 zu *H, B, C, L, D, W, Gb* zu *F, G*.
480, 35 den Objetten *H, B, C, G, L, D, W, Gb* dem Objektiven *F*.
481, 10 Geſichtszüge, *H, F, G* Geſichtszüge *B, C, D, W, Gb*.
481, 11 Gränzen *H, B, C, D, W* Grenzen *F, G, Gb*.
481, 26 Dies *H, B, C, L, D, W, Gb* Das *F, G*.
482, 12 größter *H, B, C, G, L, D, W, Gb* großer *F*.
482, 28 daß, *H, B* daß *C, F, G, D, W, Gb*.
483, 18 Buchs *H, B, C, D, Gb* Buches *F, G, W*.
484, 8 Merck: *F, W* Merk: *H, B, C, G, D, Gb* (*vgl. zu* 256, 24).
484, 13 Gemälde *Hb* Gemählde *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 467, 32).
484, 17 Merck, *F, W* Merk, *H, B, C, G, D, Gb*.
486, 2 ein Mal *H, B, C, G, D, W, Gb* einmal *F*.
486, 18 Lukrez, *H* Lucrez, *B, C, F, G, D, W, Gb*.
487, 18 er *H, B, C, G, L, D, W, Gb* er *F*.
487, 20 Gattung: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Gattung; *F*.
488, 3 leidenſchaftlich: *C, F, G, D, W, Gb* leidenſchaftlich; *H, B* (*anschließend anderer Text!*).
488, 25 Sinnlichkeit *H* Sinnlichkeit *B, C, F, G, D, W, Gb*.
488, 35 gleich *C, F, G, D, W, Gb* ganz gleich *H, B*.
488, 36 reimen, *C, F, G, D, W, Gb* reimen dürfen, *H, B*.
488, 38 dürfen *C, F, G, D, W, Gb* dürfen, *H, B*.
489, 27 Dieſes *H, B* dieſes *C, F, G, D, W, Gb*.

489, 33 und figuriren *H, B, D, W* figuriren *C* (*Druckf.*), *F, G, Gb*.
490, 19 Forderungen *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Forderung *F*.
491, 29 unwirkſam, *H, B, C, D* unwirkſam *F, G, W, Gb*.
491, 38 Jedenfalls *C, G, D, W, Gb* Jedenfals *F*.
492, 9 bégeulerie *H, B, C, F, G, Gb* bégueulerie *D, W*.
493, 28 Septimenackord, *H, B, C, G, D, W, Gb* Septimenaccord, *F*.
494, 23 Beide *Hb* beide *H, B, C, F, G, D, W, Gb*.
495, 14 des *H, B, C, G, L, D, W, Gb* der *F*.
495, 22 Septimenackord — Grundackord, *C, G, D, W, Gb* Septimenaccord — Grundaccord *F*.
496, 7 zuerſt *H, B, C, L, D, W, Gb* erſt *F, G*.
498, 26 Chriſtliche *H, B, C, G, D, W, Gb* chriſtliche *F*.
498, 38 depeſchirt, *C, G, D, W, Gb* depeſchirt *F*.
499, 19 Homer *H* Homer *B, C, F, G, D, W, Gb*.
499, 25 Kotzebues *Hb* Kotzebue's *H, B, C, F, G, D, W, Gb*.
499, 25 viele *B, L, W* viel *H, C, F, G, Gb*.
500, 5 Anſehn *H, B, C, G, D, W, Gb* Anſehen *F*.
500, 25 dieſes *H, B, L, D* des *C, F, G, W, Gb*.
501, 1 ein Mal *H, B, C, G, D, W, Gb* einmal *F*.
501, 3 Geberden, *H, W* Gebehrden, *B, C, F, G, D, Gb*.
502, 14 die *H, B, C, L, D, W, Gb* die *F, G*.
502, 34 Ein *h 25* ein *C, F, G, D, W, Gb*.
504, 38 erzählen. *W* zählen. *H, B, C, F, G, D* (*im Apparat aber als Druckf. bezeichnet!*), *Gb* (*vgl.* 547, 24 ſtets etwas Anderes zu erzählen vorgiebt).
505, 13 Einzelheit *Hb* Einzelnheit *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 82, 30 *und* 478, 31).
506, 15 betreffen, *H, B, C, G, L, D, W, Gb* treffen, *F*.
507, 1 meinen, *Hb* meynen, *h 26, C, F, G, D, W, Gb* (*ebenso* 507, 22).
507, 35 allemal *Hb* alle Mal *h 26, C, F, G, D, W, Gb* (*sonst durchweg* allemal).
508, 7 des Koſtümes *Hb* des Koſtüme's *h 26* der Koſtümes *C, F, G, D, W, Gb*.
508, 18 wir *C, F, G, D, W, Gb* wir nun *H, B*.
508, 23 eiteles *H, B* eitles *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 624, 28; 732, 30; *ferner* 726, 21).
508, 24 iſt; *H, B, C, G, D, W, Gb* iſt: *F*.
508, 27 Beiden *Hb* beiden *H, B, C, F, G, D, W, Gb*.
509, 10 Geſchlechtes *H* (*korr. aus* Geſchlechts), *B* Geſchlechts *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. dagegen* 509, 24).
509, 13 engen, *Hb* engen *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 508, 32).
509, 32 die Sprache *H* die Sprache *B, C, F, G, D, W, Gb*.
509, 33 die Schrift: *H, F* die Schrift: *B, C, G, D, W, Gb*.
510, 1 wird: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* wird; *F*.
510, 26 Zeiten *H, B, L, D, W* Zeit *C, F, G, Gb*.
511, 9 beachtenswerthe *H, B, C, G, L, D, W, Gb* beachtungswerthe *F*.
511, 18 höchſtens bis *H, B, C, G, L, D, W, Gb* bis höchſtens *F*.
512, 9 Jdeen, *H* Jdeen, *B, C, F, G, D, W, Gb*.
512, 10 ſelbſt *H, B, C, G, L, D, W, Gb* ſelbſt *F*.
514, 8 ihrer *C, L, D, W, Gb* ihre *F, G*.
514, 33 eine bloße *C, G, L, D, W, Gb* eine *F*.
514, 34 ſie, beim Zuhören, *C, G, D, W, Gb* ſie beim Zuhören *F*.
515, 15 Oktave, Quinte, oder Quarte *Hb* Oktav, Quint, oder Quart *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*H, B schreiben auch* 511, 12 Quint *und* Oktav, *wo in C bereits;* Quinte und Oktave; *ebenso* 517, 9; *sonst, angefangen von* 511, 28, *auch in H, B durchgängig* Quinte *und* Oktave).
515, 18 ſich, *H* ſich *B, C, F, G, D, W, Gb*.
515, 35 Auffaſſung *H* Auffaſſung *B, C, F, G, D, W, Gb*.
515, 36 Willens. *H* Willens. *B, C, F, G, D, W, Gb*.
516, 8 Vorſtellung *H* Vorſtellung *B, C, F, G, D, W, Gb*.
516, 35 der ſelben *H, B, C, G, D, W, Gb* derſelben *F*.
517, 9 einen *H* einen *B, C, F, G, D, W, Gb*.
517, 9 Quarte auf Quinte *Hb* Quart auf Quint *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 515, 15).
517, 14 Kontrapunkts, *H, B, C, G, D, W, Gb* Kontrapunktes, *F*.
517, 36—38 *Es ist umgekehrt; In der Notenschrift hängt den horizontalen Linien die Dauer und den vertikalen die Höhe der Töne an. Aber die Überlieferung gibt keinen Anhalt zur Änderung der Stelle.*
518, 24 Rhythmus, *H, F, G, W, Gb* Rhythmus *B, C, L, D*.
519, 13 Symmetrie; *H, B, C, L, D, W, Gb* Symmetrie: *F, G*.
519, 20, es hat *Eckermann, Hb* hat es *B, C, F, G, D, W, Gb*.
519, 21 Stimmung, *H* Stimmung *B, C, F, G, D, W, Gb*.
520, 17 Rhythmus *H* Rhythmus *B, C, F, G, D, W, Gb*.
520, 27 Verſöhnung *H* Verſöhnung *B, C, F, G, D, W, Gb*.
520, 31 guten *H* guten *B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 520, 34).
520, 32 eben ſo *H* ebenſo *B, C, F, G, D, W, Gb*.
521, 5 Befriedigung *H, B, C, G, D, W, Gb* Befriegung *F* (*Druckf.*).
522, 19 Grundſtimmungen *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Grundbeſtimmungen *F*.
522, 35 der ſelbe *C, G, D, W, Gb* derſelbe *F*.
522, 35 Quarte *Hb* Quart *C, F, G, D, W, Gb* (*fehlt H, B*).
523, 12 Et Anand (*von Sch. im Brief an Brockhaus vom 5. Nov. 1859 angegeben*) Etanand *C, F, G, Gb* Et anand *D, W*.
527, 18 zielt, — *H* zielt, *B, C, F, G, D, W, Gb*.
527, 24 weiten *H, B, C, G, L, D, W, Gb* weiten *F*.
528, 10 Ergänzungsbuche *H, B, C, D, W, Gb* Ergänzungsbuche, *F, G*.

528, 16 weitern *H, B, C, D, W, Gb* weiteren *F, G.*
528, 29 Genius, *H* Genius *B, C, F, G, D, W, Gb.*
528, 32 Dieſes *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Dies *F.*
529, 24 nichts *H, B, C, G, D, W, Gb* Nichts *F* (*vgl.* 529, 32, *wo in H* nichts, *in B, C* Nichts); *Sch'.s Meinung über die Rechtſchreibung des Wortes ſteht in der Abhandlung* „Über die Verhunzung der deutſchen Sprache", § 1: „Die Manie ‚Nichts' mit großem N zu ſchreiben: dies iſt nur in dem Ausnahmsfall recht, wo es substantive ſteht, alſo le néant beſagt."
530, 5 jetzt (1844), *Hb* jetzt, *H, B* jetzt (1844) *C, F, G, D, W, Gb.*
530, 26 Mitleid, *H, B, C, G, D, W, Gb* Mitleid *F.*
530, 31 Ort: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Ort; *F.*
530, 37 wie *H, B, C, L, D, W, Gb* wie es *F, G.*
531, 8 Schmerzes, *H* Schmerzes *B, C, F, G, D, W, Gb.*
531, 23 zum *H, B, C, G, L, D, W, Gb* zu *F.*
531, 26 den Köpfen *H, B, C, G, L, D, W, Gb* dem Kopfe *F.*
532, 10 ſiegt, *H, B, C, D, W* ſiegt *F, G, Gb.*
533, 19 gleichfalls *H, B, C, G, L, D, W, Gb* gleich *F.*
534, 19 kein *H* keine *B, C, F, G, D, W, Gb.*
534, 21 Geſichtspunkt *H, B, C, D, W* Geſichtspunkte *F, G, Gb.*
535, 38 eigentlich *H, B, C, G, L, D, W, Gb* eigentliche *F.*
536, 8 verblaßt. *W* (*entsprechend der sonst üblichen Schreibweise mit ß*) verblaſſt. *B, C, F, G, D, Gb.*
537, 29 Ja, *H, B, C, G, D, W, Gb* Ja *F.*
539, 7 herbei· *F* herbei *H, B, C, G, D, W, Gb.*
539, 14 ſeine *H, B, L, D, W* eine *C* (*Druckf.; vgl.* 545, 6), *F, G, Gb.*
540, 8 Das *H*, das *B, C, F, G, D, W, Gb.*
540, 20 Alle *H, B, C, L, D, W, Gb* alle *F, G.*
541, 12 die *H, B, C, G, D, W, Gb* die *F.*
541, 32 Zufall, *H* Zufall *B, C, F, G, D, W, Gb.*
542, 8 Sinne, *H, F, G* Sinne *B, C, L, D, W, Gb.*
542, 20 vergeht, *H, B, D, Gb* vergeht; *C, F, G, W.*
542, 32 jedes *H, B, C, G, L, D, W, Gb* jenes *F.*
542, 36 Denn *H* (*das Komma gestrichen!*) Denn, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
544, 10 wahre, *H, B, L, D, W* wahre *C* (*Druckf.*), *F, G, Gb.*
545, 4 Weitem *H, B, C, G, D, W, Gb* weitem *F.*
545, 6 nichts *H, B, C, L, D, Gb* Nichts *F, G, W* (*ebenso* 545, 8; *vgl. auch zu* 550, 20, 24; 570, 16; *andererseits* 529, 24; 552, 7).
546, 5 geht, — *H* geht, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
547, 1 erſtanden, *H, B, C, L, D, W, Gb* entſtanden, *F, G.*
547, 23 wechſeln: *C, L, D, W, Gb* wechſeln; *F, G.*
548, 35 animaliſchen *Ch, D, W* animaliſchen *F, G, Gb.*
548, 35 Schlaf; *Ch, D, W* Schlaf, *F, G, Gb.*
548, 35 organiſchen *Ch, D, W* organiſchen *F, G, Gb.*
548, 37 Das *H, B* Denn das *C, F, G, D, W, Gb* (*Die Änderung, die C gegenüber H, B vorgenommen hat, ist nach Einschieben des Satzes* 548, 34—36 *hinfällig.*)
549, 26 einzuſehn, *Sen. 143, G, D, W, Gb* einzuſehen, *F.*
549, 27 die *Sen. 143, G, D, W, Gb* die *F.*
549, 32/33 ſich ... uns darſtellen, *Sen. 143, G, D, W, Gb* ... ſich darſtellen, *F.*
549, 35 verſtehn, *Sen. 143, G, D, W, Gb* verſtehen, *F.*
549, 39 Metempſychoſe *Sen 143, G, D, W, Gb* Metempſychoſe *F.*
550, 4 εσθλα *D, W* ἐαθλα *C, F, G, Gb* (*Spiritus lenis wird von Sch. nicht gesetzt*).
550, 5 εισιν *D, W* εἰσιν. *C* (*Druckf.*), *F, G, Gb*; *vgl.* 268, 6 *u. ö.*).
550, 20 nichts — nichts *H, B, C, D* Nichts — Nichts *F, G, W* Nichts — nichts *Gb.*
550, 24 nichts *H, B, C, G, D, W, Gb* Nichts *F.*
551, 19 Verwandtſchaft *F, G, W, Gb* Verwandſchaft *C, D* (*vgl. zu* 341, 12 *u.* 422, 16).
551, 34 habe, *H, B, C, G, D, W, Gb* habe; *F.*
552, 7 Nichts *C, F, G, D, W, Gb* nichts *H, B* (*ebenso* 557, 33; 560, 33).
552, 23 feſt ſteht, *H* feſtſteht, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
552, 30 Waſſerfalls; *C, F, G, D, W, Gb* Waſſerfalls: *H, B.*
552, 30 Idee, *C, G, D, W, Gb* Idee *F* (*in H, B fehlen die folgenden Worte* oder Geſtalt,).
553, 1 Tod gerade *C, F, G, W, Gb* Tode gerad *H, B* Tode gerade *D.*
553, 9 an: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* an; *F.*
554, 5 dennoch *H, B, C, F, G, W, Gb* demnach *L, D* (*L vermutet unter Berufung auf* W I 207, 16 *und* P II 43, *einen Druckf. in B, C. D schließt sich dieser Auffassung an, W lehnt sie mit Hinweis auf das freilich* 554, 2 *ab; der Streitfall ist durch die Vergleichung mit H nun wohl endgültig entschieden. Vgl. die ähnlichen Fälle* G 29, 32; W I 13, 25; W II 269, 38).
554, 6 Plotinos *Hb* Plotinus *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (Plotinos *findet sich an 15 Stellen:* W II 53, 16; 349, 27; 351, 29; 703, 22; N 113, 35, 36; E 269, 16; P I 4, 5; 62, 13, 37; 63, 9, 29; 64, 31, 36; P II 43, 21; Plotinus *außer an der vorliegenden Stelle nur noch* P II 438, 8).
554, 6 eben ſo *H, B* ebenſo *C, F, G, D, W, Gb.*
555, 1 Termiten *F, G, L, D, W, Gb* Thermiten *H, B, C* (*vgl.* 378, 27 *und* 390, 15, *wo H, B, C* Termiten; Termiten *findet sich auch* N 39, 30; 40, 34; 46, 16).
555, 28 jedoch, *H, B, C, G, D, W, Gb* jedoch *F.*
556, 1 Subjektive, — *H* Subjektive, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
556, 18 d. i. *H, B, C, L, D, Gb* d. h. *F, G, W.*
557, 20 Experiment, *H, B, C, G, D, W, Gb* Experiment *F.*
558, 6 Beide *H, B, L, D, W* beide *C, F, G, Gb.*
558, 17 Alte Teſtament *Hb* A. T. *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*Die in H üblichen Abkürzungen* A. T. *und* N. T. *sind im Druck in vereinzelten Fällen versehentlich stehen geblieben*).

558, 18 paßt *F, G, W, Gb* paſſt *B, C, D* (*vgl.* 536, 8 verblaßt).
558, 23 Lande *H, B, L, D* Land *C, F, G, W, Gb.*
559, 2 p. *Hb* S. *H, B, C, F, G, D, W, Gb.*
560, 14 ein Mal *H, B, C, G, D, W, Gb* einmal *F.*
560, 22 das Selbe, *C, G, L, D, W, Gb* dasſelbe, *H* Daſſelbe, *B* das ſelbe, *F.*
560, 31 — Demnach, *H, B, L, D* Demnach, *C, F, G, W* (*unter Hinweis auf den in C eingeschobenen Satz* 560, 26—31, *der den Gedankenstrich entbehrlich mache*), *Gb.*
561, 25 Dem *C, G, L, D, W, Gb* dem *H, B, F.*
561, 26 ſeines *B, C, F, G, D, W* eines *H.*
562, 21 Sehnerven *H, B, F* Sehenerven *C, G, L, D, W, Gb* (*vgl.* Sehnerv F 9, 15; W II 34, 10).
562, 24 außen *H, B* Außen *C, F, G, D, W, Gb.*
563, 8 Nichts *C, F, G, D, W, Gb* nichts *H, B* (*ebenso* 564, 21; *vgl. auch zu* 529, 24 *u. ö.*).
564, 3 bloße *H, B, C, L, D, W, Gb* bloß *F, G.*
564, 8 kleinlicher, *H, B, C, G, L, D, W, Gb,* kleiner, *F.*
564, 23 Kants *F, G, W* Kant's *H, B, C, D, Gb.*
564, 26 theoretiſche *H, B, C, G, D, W, Gb* theoretiſche, *F.*
565, 1 keinen wahren *H, B, L, D* keinen *C, F, G, W, Gb.*
565, 9 wahr, *C, D, W* wahr *F, G, Gb.*
565, 29 Zeitbegriffe, *H, B, C, L, D, W* Zeit-Begriffe, *F, G, Gb* (*danach auch* 565, 3 Zeitbegriffen *Hb*).
565, 36 mit *H, B, C, G, L, D, W, Gb* wie *F.*
566, 3 ſobald *H, B, C, G, L, D, W, Gb* ſo bald *F.*
567, 1 unverhohlen *Hb* unverholen *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* unverhohlen 668, 5; *ferner die im Anhang zu* W I 500, 14 *nachgewiesenen Stellen*).
567, 8 — Nun *H* Nun *B, C, F, G, D, W, Gb.*
568, 14 Das, *F, G, L, D, W* (*unter Hinweis auf* 568, 16, *wo B — nach H —* das, *C wie sonst* Das), *Gb* das, *H, B, C.*
569, 26 ungeſtünen, *Hb* ungeſtühnen, *H, B* ungeſtühmen *C, D, W* ungeſtümen *F, G, Gb* (*vgl.* W I 239, 23).
569, 37 Betrachtung, *H, B, C, D, W* Betrachtung *F, G, Gb.*
570, 11 zurückgiengen, *H, B, C, G, D, W, Gb* zurückgingen, *F.*
570, 16 nichts *H, B* Nichts *C, F, G, D, W, Gb.*
571, 21 Wenn gleich *Hb* Wenngleich *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 320, 16).
573, 12 — Beiläufig *H* Beiläufig *B, C, F, G, D, W, Gb.*
573, 19 deſſelben, *H* deſſelben *B, C, F, G, D, W, Gb.*
574, 8 iſt, *C, W* iſt *H, B, F, G, D, Gb.*
575, 9 werth, *H, L* (*unter Hinweis auf* 658, 37), *D* werth *B, C, F, G, W, Gb.*
575, 31 Willen *H* Willen *B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. auch* 570, 36, 37).
575, 34 Akkomodation *F, W* Ackomodation *C, G, D, Gb.*
576, 5 empfienge, *H, G, W* empfinge *B, C, F, D, Gb.*
576, 11 machten *H, B, C, L, D, W, Gb* machen *F.*
577, 7 „Die *Hb* „Ueber die *H, B, C, F, G, D, W, Gb* („Die ... *ist der richtige Titel des Casperschen Werks*).
579, 8 ουν *D, Hb* ὂυν *C, F, G, W, Gb.*
579, 25 gieng *H, B, C, G, D, W, Gb* ging *F* (*ebenso* 579, 28).
579, 33 — Dieſem *H, B, L, D* Dieſem *C, F, G, W* (*unter Hinweis auf den vorher eingeschobenen Satz* 579, 29—33), *Gb.*
579, 36 Kant *H* Kant *B, C, F, G, D, W, Gb.*
580, 18 Schwerdt, *Hb* Schwert, *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 181, 35).
580, 27 Matth. 16, 13—14 *Notiz in Bh* (*vgl. W, S. 888*) *Hb* Matth. 16, 13—15 *h 30, C, F, G, D, W, Gb.*
581, 4 ανεστη *L, D* ανεστη *C* (*Druckf.*), *F, G, W, Gb.*
581, 23 — Der *H, B, L, D* Der *C, F, G, W, Gb.*
581, 30 d. i. *H, B, C, L, D, W, Gb* d. h. *F, G.*
581, 32 ſolchem, *H* ſolchem, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
581, 37 ſollen: *Sen. 149, G, L, D, W, Gb* ſollen; *F.*
582, 9 In *H* in *B, C, F, G, D, W, Gb.*
582, 14 doch, *H* doch *B* (*Zeilenendel*), *C, F, G, D, W, Gb.*
582, 17 Grunde *H* Grund *B, C, F, G, D, W, Gb.*
583, 25 J. J. Schmidt *H* J. J. Schmidt *B, C, F, G, D, W, Gb.*
584, 6 Zeit *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Zeit *F.*
584, 10 ειδος *H, B, D* εἶδος *C, F, G, W, Gb* (*vgl. auch zu* 236, 30; 268, 6 *u. ö.*).
584, 21 Burbachs *Hb* Burbach's *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*deutsche Eigennamen!*)
585, 30 Joni *Hb* Joni *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. die richtige Schreibweise* P II, 336, 15; 427, 23).
586, 36 ειδος *H, B, C, D, W, Gb* εἶδος *F, G.*
587, 38 etc. *Hb* cet. *B, C, F, G, D, W, Gb.*
590, 26 Scoresby's *F, G, D, W, Gb* Scoreby's *H, B, C.*
590, 32 werden: *H, B, C, G, D, W, Gb* werden; *F.*
590, 38 mit einander *F, G* miteinander *H, B, C, L, D, W, Gb.*
591, 8 Grasmücken *F, G, W* Graßmücken *H, B, C, L, D, Gb.*
591, 21 beſonderm *H, B* beſonderem *C, F, G, D, W, Gb.*
591, 23 queer *H, B* quer *C, F, G, D, W, Gb.*
591, 26 fieng *H, B, C, G, D, W, Gb* fing *F.*
591, 27 Burbach, *F, G* Burbach, *H, B, C, L, D, W, Gb.*
593, 6 Leutſäligkeit, *H* Leutſeligkeit, *F* Leutſelligkeit, *B, C, G, D, W, Gb.*
593, 8 u. ſ. f. *H, B, C, G, D, W, Gb* u. ſ. w. *F.*
593, 8 die ſelbe *H, B, C, G, D, W, Gb* dieſelbe *F.*

593, 34 Perücke *Hb* Perrucke *H*, *B*, *C*, *D*, *W* Perrücke *F*, *G*, *Gb* (*vgl.* Perücke G, 114, 27; P II, 111, 8; 239, 23; 511, 10).
594, 26 bonis; *C*, *L*, *D*, *W*, *Gb* bonis: *F*, *G* bonis. *H*, *B* (*fehlt der anschließende, in C hinzugefügte Nebensatz*).
595, 19 Alba *Hb* Alba *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*Der Satz ist in C eingeschoben; Änderung entsprechend den anderen Eigennamen an dieser Stelle*).
595, 26 Mißhandlungen *H*, *F*, *G*, *W* Mishandlungen *B*, *C*, *D*, *Gb*.
595, 31 Maria *H* Maria *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
596, 30 Schafott *Hb* Schaffot *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*vgl. zu* 426, 38).
598, 12 anscheinende *Hb* scheinbare *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*vgl. den Titel der Abhandlung in* P I; *ferner das richtige Zitat* 688, 35).
598, 17 frühzeitige und gute *H*, *B*, *L*, *D*, *W* frühzeitige *C*, *F*, *G*, *Gb*.
598, 25 Bernoullis *Hb* Bernouillys *H*, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
598, 38 Joseph II. *Hb* Joseph II. *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*vgl. zu* 595, 19).
600, 4 — Ueber *H*, *B*, *L*, *D* Ueber *C*, *F*, *G*, *W* (*der Hinweis auf* 600, 2, *wo B* Hume, *C* — Hume, *hat, ist hinfällig, weil auch in H* — Hume *steht*), *Gb*.
600, 21 gebührt, *F*, *W* gebürt, *H*, *B*, *C*, *G*, *D*, *Gb* (*vgl.* 628, 11 Gebühr; *ferner zu* 233, 30 *und* 336, 10).
600, 36 Mißbilligung *H*, *F*, *G*, *W* Misbilligung *B*, *C*, *G*, *D*, *Gb*.
601, 20 seminia, *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* semina, *F*.
601, 28 Geistesträfte *H*, *B*, *C*, *L*, *D*, *W*, *Gb* Geistesstärke *F*, *G*.
601, 29 seyn *H*, *B*, *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* sein *F*.
602, 38 Byron's *Hb* Byrons *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*vgl.* 449, 28; *ferner* WI 225, 9 — *ausländische Eigennamen! Vgl. auch zu* 661, 24).
603, 25 hieher *H*, *B*, *C*, *D*, *W* hieher, *F*, *G*, *Gb*.
604, 20 ich n'ich nicht, *H*, *B*, *C*, *L*, *D*, *W*, *Gb* ich nicht, *F*, *G*.
606, 9 Beide *H* beide *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
607, 9 aber ist *H*, *B*, *L*, *D* ist aber *C* (*Druckf.*), *F*, *G*, *W*, *Gb*.
607, 18 Verstehn *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* Verstehen *F*.
609, 32 p. *Hb* S. *H*, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
610, 1 Spinoza's *Hb* Spinoza's *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*Sperrung entsprechend der Schreibweise der vorangehenden Verfassernamen*).
610, 26 jüngern *H*, *B*, *C*, *D*, *W*, *Gb* jüngeren *F*, *G*.
610, 34 Manuskripte *H*, *W* Manuscripte *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *Gb*.
611, 11 worum *Hb* warum *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
611, 28 wann *H*, *B*, *C*, *L*, *D*, *W*, *Gb* wenn *F*, *G*.
612, 27 Strategems *Hb* Stratagems *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*vgl.* 650, 12).
613, 3 wenn gleich *H*, *B*, *C*, *D*, *W*, *Gb* wenngleich *F*, *G* (*vgl. zu* 320, 16).
613, 10 Jener ihre *H*, *B* jener ihre *L*, *D*, *W* jene ihrer *C* jene ihre *F*, *G*, *Gb*.
613, 11 es *H*, *B*, *C*, *D*, *W* es *F*, *G*, *Gb*.
614, 19 das Selbe: *Hb* dasselbe: *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* dasselbe; *F*.
615, 23 also ist *H*, *B*, *L*, *D* ist also (*Druckf.*), *F*, *G*, *W*, *Gb*.
615, 26 weiterhin *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* weiter *F*.
617, 35 der *H*, *B*, *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* der *F*.
619, 32 Selbstverleugnung *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* Selbstverläugnung *H*, *B* (*vgl. zu* 707, 30).
619, 38 Alle *H*, *B*, *C*, *L*, *D*, *W*, *Gb* alle *F*, *G*.
621, 12 Einen *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* einen *F*.
621, 13 sich den *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* den *F*.
621, 17 unverzeihlicher *H*, *B*, *C*, *D*, *Gb* unverzeihlicher, *F*, *G*, *W*.
622, 2 Reiz; *H*, *B*, *C*, *L*, *D*, *W*, *Gb* Reiz: *F*, *G*.
622, 19 Alle *H*, *B*, *W* alle *C*, *F*, *G*, *D*, *Gb*.
623, 33 die *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* die *F*.
623, 35 kann: *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* kann; *F*.
624, 1 Mann: *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* Mann, *F*.
624, 12 eher *H*, *B*, *G*, *D*, *W*, *Gb* ehe *C* (*Druckf.*), *F*.
624, 28 eiteles *H*, *B* eitles *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
624, 33 Xanthippen *H*, *B*, *D*, *W* Xantippen *C* (*Druckf.*), *F*, *G*, *Gb*.
625, 37 höherm *H*, *B*, *C*, *D*, *W*, *Gb* höherem *F*, *G*.
626, 7 Hypospadiäus *Hb* Hypospadäus *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
627, 2 Manne *H* Mann *B* (*Zeilenende!*), *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
628, 10 lang gestrecken *H*, *B*, *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* lang gestrecktem *F* langgestreckten *L* (*Druckf.*).
630, 13 Gattung *H*, *B*, *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* Gattung, *F*.
630, 26 Mannes *H*, *B*, *C*, *D*, *W* Mannes, *F*, *G*, *Gb*.
630, 31 Oder, *H*, *B* Oder *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
631, 31 sed *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*. *Fehlt Paracelsus*.
631, 32 Bathsebea, *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* Bathseba, *F*.
631, 33 Deus *H*, *B*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* Deos *C* (*Druckf., von Sch. im Brief an Brockhaus vom 5. Nov. 1859 angegeben*), *F*.
632, 16 überfliegende *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* überflügelnde *H*, *B*.
632, 18 Werthern *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* Werther's *H*, *B*.
632, 18 Jacopo *Hb* Jakopo *H*, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*vgl.* 608, 32)
632, 24 Werth *H*, *B*, *L*, *D* Werth *C*, *F*, *G*, *W*, *Gb*.
633, 6 gemeinen *h 32*, *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* gemeinem *F*.
633, 15 und so *H*, *B*, *C*, *L*, *D*, *W*, *Gb* und *F*, *G*.
633, 30 selbst *H*, *B*, *L*, *D*, *W* nebst *C* (*Druckf.*), *F*, *G*, *Gb*.
633, 36/37 *In C und in den folgenden Drucken eingeklammert im Text unmittelbar hinter dem spanischen Zitat; in H, B, ebenso wie bei den anderen Übersetzungen fremdsprachiger Zitate, als Fußnote.*
634, 4 Chamfort's *H*, *B* Chamforts *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
635, 18 er, *H*, *B*, *C*, *D*, *W* er *F*, *G*, *Gb*.
635, 21 höhern *H*, *B* höheren *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
635, 28 betreffenden *H*, *B* betreffende *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
636, 32 äußern *H*, *B* äußeren *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
637, 4 Lebensgefährtin *H* Lebensgefährtinn *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*
638, 2 in den Englischen und Französischen Zeitungen *H* in den Zeitungen *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
638, 5 wüßte *Goethe*, *Hb* wüßt' *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
638, 5 ich's *h 33*, *C*, *L*, *D*, *W*, *Gb* ich *F*, *G*.
638, 16 einen Petrarka *H*, *B*, *D*, *W* einen Petrarka *C* (*Druckf.*), *F*, *G*, *Gb*.
638, 30 Kupido *H* Kupido *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
638, 31 Ausfehns *H*, *B*, *D*, *W* Ansehns *C* (*Druckf.*), *G*, *Gb* Ansehens *F*.
639, 17 Wäre *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* — Wäre *H*, *B* (*vgl. die in C erfolgte Einschaltung* 639, 16/17).
639, 18 wäre, von Dem an, *H* wäre von Dem an, *B* wäre von Dem an *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
639, 29 Individuen, *H* Individuen *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
640, 17 um, *H*, *B*, *L*, *D* um *C* (*Druckf.*), *F*, *G*, *W*, *Gb*.
640, 31 äußern *H*, *B* äußeren *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
641, 12 begründen. — *H*, *B*, *L* begründen. *C* (*Druckf.*), *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
641, 21 Geschlechts *C*, *D*, *W*, *Gb* Geschlechtes *H*, *B*, *F*, *G*.
641, 35 Leidenschaft, *B*, *C*, *D*, *W* Leidenschaft *H*, *F*, *G*, *Gb*.
642, 5 Verliebte, mit gänzlicher Hingebung, *H* Verliebte mit gänzlicher Hingebung *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
642, 9 lebhafte, *H*, *B*, *C*, *D*, *W*, *Gb* lebhafte *F*, *G*.
642, 17 außen *H*, *B*, *F* Außen *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb*.
643, 17 — Diese *H* Diese *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
643, 24 618 *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* 620 *F*.
645, 36 expellas *Hb* expelles *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
646, 4 sondern, *C*, *D*, *W* sondern *F*, *G*, *Gb*.
647, 12 gezeugten *h34*, *C*, *L*, *D*, *W* erzeugten *F*, *G*, *Gb*.
647, 20 Kapitel *h34* im Kapitel *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
648, 12 Regel, *h34*, *C*, *D*, *W* Regel *F*, *G*, *Gb*.
648, 30 und der *h34*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* und *F*.
649, 25 Bakchus, *W* Bacchus, *C*, *D*, *Gb* Bachus, *h34*, *C*, *F* (*vgl.* W I 266, 13 *und* 325, 8).
650, 12 Strategem *Hb* Stratagem *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*vgl.* 612, 27).
650, 37 welche, *h34*, *C*, *D*, *W*, *Gb* welche *F*, *G*.
651, 13 Verläumdung *h 28*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
652, 9 andern *H* andern *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
652, 16 diese *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* die *F*.
652, 36 so daß *H* sodaß *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
653, 27 Goethes *Hb* Goethe's *h35*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
654, 11 Willens *H* Willens *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
656, 10 d. L. *H*, *B*, *C*, *L*, *D*, *W*, *Gb* d. h. *F*, *G*.
658, 14 dar *H* (*aus* dar, *korr.*) dar, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
658, 19 Nichtigkeit *H* Nichtigkeit *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
658, 21 die Zeit *H*, *B*, *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* die Zeit *F*.
659, 5 so: *H*, *B*, *C*, *G*, *W*, *Gb* so: *F*, *D*.
660, 20 — Große *H* Große *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
661, 10 Gute *W* Gut *H*, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *Gb* (*vgl.* 661, 8).
661, 22 zu freuen, *H B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* freuen, *F*.
661, 24 Byron's *Hb* Byrons *H*, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*vgl. zu* 602, 38).
661, 26 Our life is a false nature, *H* Our life is a false nature, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
661, 33 through *H B*, *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* trough *F*.
662, 9 Genüsse *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* Genüße *B*, *C*.
663, 21 Gesetzgebung, *H*, *B*, *C*, *D* Gesetzgebung *F*, *G*, *W*, *Gb*.
663, 36 — Was *H* Was *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
665, 3 als Ding an sich, *H* als Ding an sich, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
665, 28 seyn; *H* seyn, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
665, 31 nun aber *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* nun *F*.
666, 12 Alten Testament *Hb* A. T. *H*, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*ebenso* 666, 14; *vgl. auch* 666, 19, *wo H*, *B* A. T., *C* Alten Testaments).
666, 13 wenn gleich *Hb* wenngleich *H*, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*vgl. zu* 320, 16).
666, 28 Luthers *H*, *F* Luther's *B*, *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
667, 13 Strömen *H* Strömen *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
667, 17 gegen einander *Hb* gegeneinander *H*, *B*, *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb* (*vgl. auch* 669, 36).
667, 32 nun *H* nun *B* (*Ausstreichen eines getilgten Wortes versehentlich als Unterstreichen des neuen Wortes* nun *genommen*), *C*, *F*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
671, 25 Shaftesbury, *F* Shaftsbury, *H*, *B*, *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb*.
671, 35 gelangt war: *H*, *B*, *C*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* gelangt: *F*.
672, 3 flachen, *H*, *B*, *C*, *D*, *W* flachen *F*, *G*, *Gb*.
672, 5/6 Voltaire's *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* Voltaire's *F*.
672, 19 Byron *H*, *B*, *C*, *G*, *D*, *W*, *Gb* Byron *F*.
672, 38 bewillkommnen, *H*, *B*, *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* bewillkommen. *C* (*Druckf.*), *F*.
673, 30 βιος; *G*, *L*, *D*, *W*, *Gb* βιος. *H*, *B*, *C*, *F*.
673, 34 ηελιου · *D*, *W* ἡελιου · *C* (*Druckf.*), *F*, *G*, *Gb* ἡελιου *L*. (*vgl.* 236, 30 *u. ö.*).

674, 30 Shakeſpeare *F, G, W, Gb* Shakſpeare *H, B, C, D.*
675, 11 Balthaſar *G, W, Gb* Baltazar *F, B, D* (*vgl. zu* 242, 6 *und* 255, 29 *u. ö.*).
676, 16 im *Hb* am *C, F, G, D, W, Gb.*
678, 21 ſtimmten *H, B, C, L, D, W, Gb* ſtimmen *F, G.*
678, 28 wieder herſtellende *H, B, C, L, D, Gb* wiederherſtellende *F, G, W.*
679, 16 wenn gleich *Hb* wenngleich *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. zu* 320, 16 *u. ö.*).
679, 22 aber iſt *H, B, C, L, D, W, Gb* iſt aber *F, G.*
680, 5 εδαιχνα', *H, L, D, W* εδαιχνς', *B, C, F, G, Gb.*
681, 30 Stimme *H, B, C, D, W* Stimme, *F, G, Gb.*
681, 36 Dieſe *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Dieſes *F.*
682, 32 Staate *H, B, C, D, W* Staat *F, G, Gb.*
682, 35 eine *H, B, C, L, D, Gb* eine *F, G, W.*
683, 20 rechtlichen Zuſtandes, *H, B, C, L, D, W, Gb* rechtlichen Zuſtandes, *F.*
684, 2 Jedem, *H, B, C, G, D, W, Gb* Jedem *F.*
684, 22 von *F, W* v. *H, B, C, G, D, Gb.*
685, 20 Strafrecht *H, B, C, G, D, W, Gb* Strafrechte *F.*
686, 28 daß *H, B, C, G, D, W, Gb* das *F.*
687, 26 — Soviel *H, B, L, D* Soviel *C, F, G, W* (*unter Hinweis auf die Einschaltung* 687, 17—26), *Gb.*
687, 28 (S. 50 ff. [2. Aufl. S. 48 ff.]) *G, W, Gb* (S. 50 fg.) *F* (S. 50 ff.) *H, B, C, D.*
689, 14 von *H, B, C, F, G, W, Gb* von *D.*
690, 20 Grundlage *Hb* Grundl. *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vorher: H, B:* Preisſchr., *C:* Preisſchrift).
692, 19 Chriſtlichen *H* chriſtlichen *B, C, F, G, D, W, Gb.*
693, 5 ff. *H, B, C, G, D, W, Gb* fg. *F.*
693, 9 müßten *H* (*Komma nachtr. getilgt!*), *B* müßten, *C, F, G, D, W, Gb* (*vgl.* 693, 16).
693, 9 was *H, B, C, L, D, W, Gb* wie *F, G.*
693, 16 ſind *H, B, C, L, D, W, Gb* ſind, *F, G.*
693, 32 ältern *H, B* älteren *C, F, G, D, W, Gb.*
694, 12 Keiner *H, B, C, L, D, W, Gb* keiner *F, G.*
694, 16 Zuſtande *H, B, C, D, Gb* Zuſtand *F, G, W.*
694, 36 Denn die Natur iſt nur das Abbild, der Schatten unſres Willens. *H, B, L, D fehlt C, F, G, W* (*nur unter die Varianten von B aufgenommen*), *Gb.*
695, 27 Selbſtverleugnung *F, G* Selbſtverläugnung *H, B, C, D, W, Gb.*
696, 2 Selbſtverleugnung *H, F, G* Selbſtverläugnung *B, C, D, W, Gb.*
696, 11 koſtet: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* koſtet; *F.*
697, 7 jener *h 41, C, L, D, W, Gb* jeder *F, G.*
697, 26 perhorreſcirt; *Hb* perhorrescirt; *H, B* perhorrescirt, *C, G, D, Gb* perhorreſcirt, *W.*
698, 3 ſälig *C, G, D, W, Gb* ſeelig *H, B, F.*
698, 27 an die *H, B, C, G, L, D, W, Gb* der *F.*
699, 7 Strom. *Hb* strom. *B, C, F, G, D, W, Gb.*
699, 27 eben ſo *H, B, C, D, W* ebenſo *F, G, Gb.*
699, 27, 29 Chriſtliche ... Chriſtlichen *H, B, C, G, D, W, Gb* chriſtliche ... chriſtlichen *F* (*vgl.* 699, 32).
700, 28 daß *H, B, C, G, D, W, Gb* das *F.*
701, 4 iſt; *H* iſt, *B, C, F, G, D, W, Gb.*
701, 34 dieſe *Sen. 137, G, D, W, Gb* die *F* (*Nach* dieſe *haben Sen. 137, G, D, Gb noch die Worte* S. 734—36 *dargelegte.*)
701, 34 Immanenz *Sen. 137, G, D, W, Gb* Immanenz *F.*
701, 36 iſt; — *Sen. 137, G, D, W, Gb* iſt, *F.*
702, 28 und *Sen. 137, G, D, W, Gb* und *F.*
702, 33 Dies *Sen. 137, G, D, W, Gb* dies *F.*
703, 23 Böhme, *Hb* Böhm, *H, B, C, F, G, D, W, Gb* (*vgl. Anm. zu* W I 174, 26).
705, 3 Guion *H* Guion *B, C, F, G, D, W, Gb.*
705, 10 als der *C, G, D, W, Gb* als des *F.*
705, 17 Buddhism *F, G, L, D, Gb* Budhism *C, W.*
705, 28 der ſelben *C, L, D, W, Gb* derſelben *F, G.*
706, 26 leſenswerth; *H, B* leſenswerth, *C, F, G, D, W, Gb.*
706, 31 S. Bonaventurae *Ch, F, G, L, D, W, Gb* S. Bonaventurae *C.*
706, 34 spiritualis: *H, B, C, G, L, D, W, Gb* spiritualis; *F.*
707, 30 Selbſtverleugnung, *B, C, F, G, D, W, Gb* Selbſtverläugnung, *H.*
708, 11 tous *Hb* ils *B, C, F, G, D, W, Gb.*
708, 25 nichts den *H, B, C, G, L, D, W, Gb* nichts zu den *F.*
709, 32 facta *h 43, C, L, D, W* facto *F, G, Gb.*
709, 33 foemineum."), *h 43* foemineum"), *C, F, G, D, W, Gb.*
710, 8 suorum *August., Hb* suum *C, F, G, D, W, Gb.*
710, 10 omnes *August., Hb fehlt C, F, G, D, W, Gb.*
710, 34 et *Hb* ut *C, F, G, D, W, Gb.*
710, 95 saeculi *August., Hb* mundi *C, F, G, D, W, Gb.*
710, 36 multas *August., Hb* multos *C, F, G, D, W, Gb.*
712, 37 entgegenſtellt, *H, B, L, D* entgegenhält, *C, F, G, W* (*nimmt eine Korrektur mit Rücksicht auf das* ſteht *in der nächsten Zeile an*), *Gb.*
713, 21 entgegengeſetzt: *C, G, L, D, W, Gb* entgegengeſetzt; *F.*
713, 38 höchlich *C, L, D, W, Gb* höchſt *F, G.*
714, 9 ein Mal *C, D, W* einmal *F, G, Gb.*
714, 10 ſondern, *C, D, W, Gb* ſondern *F, G.*
715, 21 Jude, *C, G, D, W, Gb* Jude *F.*
716, 2 qui ab *C, L, D, W, Gb* qui *F, G.*
716, 11 Dhammapadam, *G, W* Dammapadam *C, F, D, Gb.*
716, 23 § 179, *W* §. 379, *h 44, C* §. 179, *G, L, D, W, Gb* §. 179, (2. Aufl. §. 180) *F.*
717, 11 Verwandtſchaft *F, G, Gb* Verwandſchaft *H, B, C, D, W.*
717, 24 Olymps, *h 44, C, G, D, W, Gb* Olymps *F.*
717, 26 dort *h 44 fehlt C, F, G, D, W, Gb.*
717, 36 S. 124. *C, G, D, W, Gb* S. 124 (3. Aufl. S. 135). *F.*

718, 2 Verleugnung *F* Verläugnung *H, B, C, G, D, W, Gb.*
718, 35 lateiniſchen Verſion *H, B, L, D, W* Verſion *C* (*Druckf.*), *F, G, Gb.*
719, 1 Verleugnung *F* Verläugnung *H, B, C, G, D, W, Gb.*
719, 6 eben ſo *H* ebenſo *B, C, F, G, D, W, Gb.*
719, 19 gieng, *H, B, C, D, W* ging, *F, G, Gb.*
719, 22 iſt, *H, B, C, G, D, W, Gb* iſt *F.*
720, 14 zur *H, B, C, D, W* zu *F, G, Gb.*
720, 29 Gewaltthätigkeiten *H, B, L, D, W* Gewaltthätigkeit *C* (*Druckf.*), *F, G, Gb.*
720, 33 Kräfte *H, B, C, G, L, D, W, Gb* Kräften *F* (*Druckf.*)
721, 34 Verleugnung *F* Verläugnung *H, B, C, G, D, W, Gb.*
722, 28 aufgiengen *H, B, C, G, D, W, Gb* aufgingen *F.*
722, 32 vorgerückt *H, B, C, G, L, D, W, Gb* vergerückt *F* (*Druckf.*)
722, 35 ändert, ... Ganze, *H* ändert ... ganze *B, C, F, G, D, W, Gb.*
723, 13 mußte *H, B, C, G, W, Gb* muß *D.*
723, 21 welchen *H, B, F, G, L, D, W, Gb* welche *C* (*Druckf.*)
723, 36 jenes *H, B, L, D, W* jedes (*Druckf.*), *F, G, Gb.*
723, 37 mehreren, *C, D, W* mehreren *F, G, Gb.*
724, 17 dieſes *F* dies *H, B, C, G, L, D, W, Gb* (*sonst immer;* dieſes Kapitel).
724, 23 unſers *H, B, C, D, W, Gb* unſeres *F, G.*
726, 37 Theils, *H* Theils *B, C, F, G, D, W, Gb.*
727, 12 Anna Anderſon *H, B, L, D, W* Anderſon *C* (*Druckf.*), *F, G, Gb.*
727, 34 §§ *H* §§. *B, C, D* §. *F, G, Gb* § *W.*
727, 36 Matthäus *F, G, Gb* Mathäus *H, B, C, D, W* (*ähnlich* 728, 17; 728, 24 *und* 34; *in den beiden letzten Fällen fehlt die Stelle in H, B*).
728, 24 ff. *C, G, D, W, Gb* fg. *F.*
729, 33 Mißgeſchick, *H, F, G, W* Misgeſchick, *B, C, D, Gb.*
730, 4 wann *H, B, C, L, D, W, Gb* wenn *F, G.*
730, 10 leiſten *H, B, C, D, W* leiſten, *F, G, Gb.*
731, 6 in *H, B, C, L, D, W, Gb* im *F, G.*
731, 36 (7,3) *Hb* (7,4) *B, C, F, G, D, W, Gb.*
732, 30 eiteles, *H, B* eitles, *C, F, G, D, W, Gb.*
733, 24 dawar, *H, B* da war, *C, F, G, D, W, Gb.*
736, 27 ein: *H, B, C, L, D, W, Gb* ein; *F, G.*
737, 1 höchſt *H, B, C, L, D, W, Gb* höchſte *F, G.*
737, 4 ſälligen *C, G, D, W, Gb* ſeeligen *H, B.*
738, 19 können, *H, B, C, D, W, Gb* können *F, G.*
740, 22 gehn, *H, B* gehen, *C, G, D, W, Gb* gehen *F.*
741, 2 Objektes, *H, B, C, D, W, Gb* Objetts, *F, G.*
741, 15 gemein *H, B, C, G* (*2. Abdr.*), *L, D, W, Gb* gemeint *F, G* (*1. Abdr.*)
741, 29 ja, *H, B, C, D, W* ja *F, G, Gb.*
742, 6 werden: *H, B, C, L, D, W, Gb* werden; *F, G.*
742, 30 großen Fehler *H, B, L, D, W* Fehler *C* (*Druckf.*), *F, G, Gb.*